This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

A 1,015,320

888
Xm
tG14

XÉNOPHON

ENTRETIENS MÉMORABLES DE SOCRATE

TRADUCTION DE GAIL

Suivis d'Extraits

DE PLATON, ARISTOTE, SÉNÈQUE, ÉPICTÈTE, ETC.

AVEC INTRODUCTION ET NOTES PHILOSOPHIQUES

PAR

A. FOUILLÉE

Professeur agrégé de philosophie au lycée de Bordeaux.

PARIS

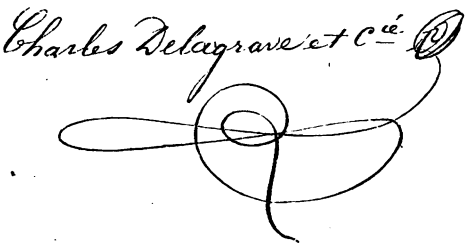
CH. DELAGRAVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

RUE DES ÉCOLES, 58

XÉNOPHON

ENTRETIENS MÉMORABLES DE SOCRATE

Tout exemplaire de cet ouvrage non revêtu de notre griffe sera réputé contrefait.



OUVRAGES DU MÊME AUTEUR.

La Philosophie de Platon, ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques. 2 vol. in-8. (Paris, 1870. LADRANGE, éditeur).

La Philosophie de Socrate, ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques. 2 vol. in-8. (*Sous presse*).

L'Idée de Liberté. 1 vol. in-8. (*Sous presse.*)

Étude sur le second Hippias de Platon, ou *les arguments de Socrate contre le libre Arbitre.* 1 vol. in-8. (*Sous presse.*)

CICÉRON. **De la République,** suivi de nombreux extraits des principaux philosophes. 1 vol. in-12 (Ch. DELAGRAVE.)

CORBEIL, typ. et stér. de CRÉTÉ.

XÉNOPHON

ENTRETIENS MÉMORABLES DE SOCRATE

TRADUCTION DE GAIL

Suivis d'Extraits

DE PLATON, ARISTOTE, SÉNÈQUE, ÉPICTÈTE, ETC.

AVEC INTRODUCTION ET NOTES PHILOSOPHIQUES

PAR

A. FOUILLÉE

Professeur agrégé de philosophie au lycée de Bordeaux.

PARIS·

CH. DELAGRAVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

RUE DES ÉCOLES, 58

1872

INTRODUCTION

LE PROCÈS, LA DÉFENSE ET LA MORT DE SOCRATE.

« Athéniens, dit Socrate dans l'*Apologie*, j'ai beaucoup d'accusateurs auprès de vous, et depuis bien des années, qui n'avancent rien qui ne soit faux, et que pourtant je crains plus qu'Anytus et ceux qui se joignent à lui, bien que ceux-ci soient très-redoutables; mais les autres le sont encore beaucoup plus..... Leur haine est la source de tous ces discours par lesquels vous êtes accoutumés à m'entendre calomnier depuis si longtemps. Ils se sont enfin réunis, et ils ont choisi trois d'entre eux pour m'accuser: Mélitus, Anytus et Lycon. Mélitus représente les poëtes [1]; Anytus, les politiques et les artisans [2]; Lycon, les orateurs [3]. »

1. Et en même temps les théologiens.

2. Dans l'union des deux professions dont Anytus est le défenseur (politiques et artisans), il y a une intention malicieuse. Anytus faisait le commerce des cuirs; il n'y avait là rien de honteux, surtout à Athènes : Solon lui-même était marchand d'huile. Mais Anytus, dit Fréret, avait sans doute la faiblesse de rougir de son métier, et il s'attira par là l'ironie de Socrate. — Nous croyons cette explication de Fréret erronée. Socrate fait plutôt allusion à l'obstination avec laquelle Anytus voulut que son fils s'occupât du métier paternel, au lieu de philosopher. C'est pour cela qu'il confie malignement à Anytus la défense des artisans.

3. Remarquons que les sophistes ne sont point nommés comme ennemis de Socrate; Socrate, au contraire, était accusé comme sophiste.

Mélitus était probablement le même que le poëte tragique maltraité par Aristophane dans les *Grenouilles* (vers 1337). Les antécédents de Lycon, orateur déma-

Ce fut l'an 399 que Mélitus, principal accusateur, suspendit devant le portique de l'archonte-roi une accusation ainsi conçue : « Socrate est coupable d'injustice, d'abord pour ne pas adorer les dieux que la cité adore, et pour introduire de nouvelles divinités à lui ; ensuite, pour corrompre la jeunesse. Peine : la mort [1]. »

Cette formule subsistait encore à Athènes au second siècle de l'ère chrétienne ; elle était conservée dans les archives du *Métrôon* ou temple de Cybèle. Diogène la rapporte d'après Phavorinus, qui l'avait vue à Athènes. Elle était au nom de Mélitus. Le discours qui la développait était d'Anytus, et le démagogue Lycon avait conduit les premières procédures.

La formule en question se trouve dans Xénophon sans aucune différence essentielle. Platon la rapporte aussi, mais moins exactement : « *Voici à peu près*, dit-il, comment elle est conçue : Socrate est coupable en ce qu'il corrompt les jeunes gens et ne reconnaît pas les dieux que reconnaît la cité, mais d'autres divinités nouvelles [1]. »

On le voit, c'est l'enseignement de Socrate que Mélitus ac-

gogue, sont inconnus. Anytus, fils d'Anthémion, né d'une famille riche, avait rempli les premières dignités de la république ; l'orateur Lysias, dans son discours contre les marchands de blé, nous apprend qu'il avait été archonte. Sous la tyrannie des Trente, Anytus s'était mis à la tête des bannis et avait combattu avec Thrasybule. Aussi exerçait-il une grande influence à Athènes : Isocrate regarde Thrasybule et Anytus comme les citoyens les plus puissants d'alors. Personne n'était plus attaché qu'Anytus aux lois et aux coutumes anciennes ; personne n'était plus ennemi des sophistes et des philosophes, comme le *Ménon* le fait voir.

1. Ἀδικεῖ Σωκράτης, οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων· τίμημα θάνατος. II, 40.

Quelques-uns y ajoutent un Polycucte qui nous est inconnu. Hermippus prétendait que le discours prononcé contre Socrate était du sophiste Polycrates Mais Phavorinus faisait observer avec raison que cette harangue est postérieure de six ans à la mort de Socrate, parce qu'il y est question des murs rebâtis par Conon. Ce sophiste Polycrates choisit l'accusation de Socrate comme matière de discours. Quintilien semble avoir lu cette harangue, qu'il prend pour le discours réel prononcé devant le tribunal (*Institt. orat.*, II, 17, 4 ; III, 1, 11). Mais il est clair d'après Plutarque (*Busiris*, s. 4.) que cette harangue n'était qu'un médiocre exercice de rhétorique.

2. Τούς τε νέους διαφθείροντα, καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά. Apol. 24, d. — Il ne faut pas confondre cette formule avec une autre formule imaginaire que Platon prête par fiction aux premiers ennemis de son maître, Aristophane et autres. « Ou disent mes calomniateurs ? Il faut mettre leur accusation dans

cuse comme contraire à l'État. Socrate corrompt les jeunes gens au point de vue intellectuel et moral par l'enseignement de la dialectique, au point de vue politique par ses tendances à l'aristocratie, et au point de vue religieux par son incrédulité. Seulement, l'accusation politique est sous-entendue, à cause de l'amnistie jurée ; on emploie les vagues expressions de « *séduire la jeunesse.* » Il n'en est pas moins vrai qu'au fond l'affaire est toute politique ; si la religion et l'enseignement de Socrate sont attaqués, c'est comme contraires à l'*État* et pouvant ramener de nouveaux malheurs.

Aussi est-ce devant un tribunal tout politique que l'affaire fut portée. Meursius, dans son *Traité de l'Aréopage*, croit que Socrate fut jugé par ce tribunal [1]. M. Cousin a commis la même erreur [2]. Il est vrai que, depuis la chute des Trente, les lois de Solon ayant été remises en vigueur, l'Aréopage était rentré dans une partie de ses anciennes attributions, et qu'autrefois les accusations d'impiété étaient du ressort de cette assemblée. Mais il y a, dans le procès de Socrate, plusieurs circonstances qui nous empêchent de croire qu'il ait été jugé par les Aréopagites. D'abord, nous lisons dans Diogène que Socrate fut condamné par 281 voix ; un tel chiffre ne saurait convenir à l'Aréopage. Puis, les accusateurs parlèrent au tribunal du même ton que les orateurs

les formes et la lire comme si elle était écrite et le serment prêté : Socrate est un homme dangereux qui, par une curiosité criminelle, veut pénétrer ce qui se passe dans le ciel et sur la terre, fait une bonne cause d'une mauvaise, et enseigne aux autres ces secrets pernicieux. Voilà l'accusation ; c'est ce que vous avez vu dans la comédie d'Aristophane. » Aldobraudin (*In Diog. Vit.*, XL, 81), Casaubon et Ménage, par une erreur grossière, ont cru que cette formule était une première rédaction adoptée par les accusateurs, puis abandonnée. C'est être dupe d'une métaphore. Platon met simplement *en forme* les accusations d'Aristophane ; il veut montrer que ce sont elles qui ont préparé la voie à Mélitus, et que la formule de ce dernier est un résumé des *Nuées*. *Curiosité impie, corruption des jeunes gens par l'art de la parole*, voilà les deux griefs que contiennent également la comédie d'Aristophane et la formule de Mélitus.

1. Chap. v.

2. Voir son argument de l'Apologie.

qui cherchaient à gagner le peuple sur la place publique. Ils représentèrent Socrate comme un orateur puissant, contre l'éloquence duquel les juges devaient se mettre en garde ; comme un homme dangereux qu'ils devaient faire périr dans leur propre intérêt, parce que, s'ils le renvoyaient absous, il se vengerait d'eux en corrompant leurs propres enfants. Les Aréopagites étaient au-dessus de pareils arguments. Les amis de Socrate, l'engageant à préparer sa défense, lui disaient que les juges avaient souvent condamné ou absous des innocents à cause de leurs discours. Ces paroles ne peuvent s'appliquer à l'Aréopage, où l'on se bornait à la discussion des faits, et où les développements oratoires étaient sévèrement interdits [1]. L'accusation portée contre Socrate, étant toute politique, devait être déférée à un tribunal populaire. Ce qui a trompé M. Cousin, c'est qu'il croit la cause essentiellement religieuse. Mais Platon dit dans l'*Euthyphron :* « Mélitus veut faire condamner Socrate comme impie, sachant bien que de telles accusations sont toujours bien accueillies *de la multitude.* » C'était donc le peuple qui devait juger. Enfin, une raison péremptoire en faveur de cette opinion, c'est qu'il est question dans l'*Apologie* d'un serment par lequel les membres du tribunal s'étaient engagés à juger selon les lois. Or, ce serment était précisément celui que prêtaient les *héliastes*, c'est-à-dire les juges tirés au sort parmi le peuple et désignés par la *fève* dont Socrate s'était tant moqué. Démosthène nous a transmis la formule de ce serment dans son discours contre Timocrate. Maxime de Tyr nomme formellement le tribunal des héliastes [2], et Athénée nous dit que Socrate fut condamné par des juges tirés au sort [3].

Le nombre de juges était, d'après Diogène, de 556 à peu près. Ainsi c'étaient quelques centaines de matelots et de

1. Plat. *Apol.* — Meiners, *Hist. des sciences de la Grèce*, livre VII, ch. II.
2. *Or.*, 39.
3. XIII, 611.

marchands athéniens qui allaient juger la plus grande cause que l'antiquité eut jamais à débattre; c'est devant eux que le métaphysicien Socrate avait à se défendre, chose aussi difficile qu'il le serait aujourd'hui à un philosophe de défendre sa métaphysique devant un jury de cour d'assises.

II. Une apologie régulière pouvait-elle être d'accord avec les doctrines de Socrate? Ce dernier n'attachait de valeur qu'aux raisons scientifiques, et ces raisons n'eussent pu être comprises en si peu de temps par un auditoire ignorant. De plus, il ne séparait pas la dialectique des paroles de la *dialectique d'action ;* se défendre par des mots lui semblait une assez mauvaise défense. Il n'aurait pu se disculper qu'en *convertissant*, au sens moderne, tous ses auditeurs et en les rendant eux-mêmes dialecticiens. Il n'espérait pas y parvenir. — « Vous devriez bien, lui dit Hermogène, songer à votre défense. — Quoi! il ne vous semble pas que je m'en sois occupé toute ma vie? — Et comment? — En m'appliquant sans cesse à considérer ce qui est juste ou injuste, à pratiquer la justice et à fuir l'iniquité. » Il disait de même à Hippias qu'il avait *défini* la justice par tous ses actes. Nous retrouvons ici cette constante union de la pratique et de la science, qui faisait que Socrate regardait une vie entière comme le seul plaidoyer d'un homme de bien.

De plus, il voyait dans les événements qui survenaient quelque chose de fatal, ou plutôt de providentiel, et il les acceptait sans murmurer. Il avait été heureux jusqu'à ce jour, disait-il, parce qu'il avait toujours cherché à se rendre meilleur; et maintenant, en mourant à propos, dans toute sa force et dans toute sa vertu, il échappait aux inconvénients de la vieillesse et s'assurait une gloire immortelle [1]. D'ailleurs, le seul mal à craindre est l'injustice.

1 *Mémorables.* IV, 8.

Socrate innocent ne craignait rien. Soit qu'il dût vivre, soit qu'il dût mourir, il savait que tout est pour le mieux, et demeurait inébranlable dans son optimisme.

Socrate avait l'esprit tellement frappé de cette pensée, que son instinct l'arrêta toutes les fois qu'il voulut méditer une défense, comme s'il devinait l'avenir. La *divinité* (τὸ δαιμόνιον) l'avertissait de s'abstenir. Lysias lui apporta une harangue écrite avec soin; Socrate répondit : « Si tu m'avais apporté une chaussure de Sicyone très-élégante et faite pour mon pied, je refuserais de m'en servir, parce qu'une telle chaussure ne convient point à un homme [1]. » Socrate ne se défendit que pour obéir à la loi [2].

Les Apologies de Platon et de Xénophon (cette dernière est peut-être apocryphe) ont été écrites après la mort du philosophe : elles avaient donc pour but, non de sauver sa vie devant le peuple, mais de réhabiliter sa mémoire devant la postérité. On peut considérer, avec Schleiermacher et Grote, l'*Apologie platonique* comme la reproduction assez exacte du discours de Socrate : Platon, on le sait, était présent au jugement; Xénophon était absent.

D'après ce dernier, Socrate prétendit qu'il n'avait jamais porté la moindre atteinte à la religion nationale. « M'a-t-on vu, dit-il, déserteur du culte de Jupiter, de Junon, des dieux ou des déesses, sacrifier à des divinités nouvelles?... Mélitus lui-même ne m'a-t-il pas vu prendre part à toutes les fêtes et sacrifier sur les autels publics? » Il ajoutait, relativement au signe démonique, que la divination était consacrée par la religion. Il est permis de douter que Socrate ait beaucoup insisté sur son orthodoxie : ce serait peu en harmonie avec sa franchise. Sur ce point l'Apologie de Platon semble plus près de la vérité : Socrate n'y répond point au texte littéral de l'accusation, qui lui re-

1. Cicéron, *de Orat.*, I, 54.
2. Platon, *Apolog.*, initio; trad. Cousin, page 65.

prochait de ne pas croire à la religion établie; il emploie les ressources de sa dialectique habituelle pour amener Mélitus sur un autre terrain. Mélitus finit par l'accuser de ne reconnaître aucun dieu. Socrate lui applique alors sa méthode de réfutation en montrant qu'il se contredit lui-même; car introduire de nouvelles croyances relatives aux démons, c'est admettre des démons et des dieux.

Quant à l'accusation de corrompre la jeunesse, Socrate y répond en montrant que Mélitus ne sait pas lui-même ce que c'est que corrompre ou améliorer la jeunesse. Il raconte ensuite sa campagne intellectuelle contre les *illusions de la fausse science;* il insiste sur la mission qu'il avait reçue du dieu de Delphes. S'il était renvoyé absous à condition de ne plus philosopher, il aimerait mieux mille fois la mort. « O Athéniens, je vous honore et je vous aime; mais j'obéirai plutôt au dieu qu'à vous; et, tant que je respirerai et que j'aurai un peu de force, je ne cesserai de m'appliquer à la philosophie, de vous donner des avertissements et des conseils... Ne murmurez pas, Athéniens, et accordez-moi la grâce de m'écouter patiemment... Soyez persuadés que, si vous me faites mourir, étant tel que je viens de le déclarer, vous vous ferez plus de mal qu'à moi. En effet, ni Anytus ni Mélitus ne me feront aucun mal, car je ne crois pas qu'il soit au pouvoir du méchant de nuire à l'homme de bien. Peut-être me feront-ils condamner à la mort, ou à l'exil, ou à la perte de mes droits de citoyen: et Anytus et les autres prennent sans doute cela pour de très-grands maux; mais moi, je ne suis pas de leur avis; à mon sens, le plus grand de tous les maux, c'est ce qu'Anytus fait aujourd'hui, d'entreprendre de faire périr un innocent. — Maintenant, Athéniens, ne croyez pas que ce soit pour l'amour de moi que je me défends, comme on pourrait le croire; c'est pour l'amour de vous, de peur qu'en me condamnant, vous n'offensiez le dieu dans le présent qu'il vous a fait..... Peut-être se trouvera-t-il quel-

qu'un parmi vous qui s'irritera contre moi, en se souvenant que, dans un péril beaucoup moins grand, il a conjuré et supplié les juges avec larmes, et que, pour exciter votre compassion, il a fait paraître ses enfants, tous ses parents et tous ses amis; au lieu que je ne fais rien de tout cela, quoique, selon toute apparence, je coure le plus grand danger... Mais il me semble que la justice veut qu'on ne doive pas son salut à ses prières, qu'on ne supplie pas le juge, mais qu'on l'éclaire et le convainque; car le juge ne siége pas ici pour sacrifier la justice au désir de plaire, mais pour la suivre religieusement... Si je vous fléchissais par mes prières et que je vous forçasse à violer votre serment, c'est alors que je vous enseignerais l'impiété, et en voulant me justifier, je prouverais contre moi-même que je ne crois point aux dieux. »

Socrate, on le voit, ne fait qu'affirmer de nouveau devant ses juges toutes les doctrines qu'il a enseignées pendant sa vie, et qu'on trouvera résumées dans les *Mémorables* de Xénophon, comme dans les dialogues de Platon : nécessité de la dialectique pour découvrir la vérité ou pour la transmettre aux autres, et identité de cette dialectique avec la morale, parce que le vrai se confond avec le bien. La seule éloquence digne de ce nom est celle du dialecticien qui persuade tout ensemble par ses discours et par ses actes; la politique digne de ce nom est encore celle du dialecticien qui ne cherche pas à plaire dans une vue d'égoïsme, mais à instruire le peuple dans un but désintéressé. Cette recherche du vrai est en même temps la seule piété agréable aux dieux; c'est la mission générale que la Providence impose à tout être raisonnable; et c'est pour un esprit supérieur une mission plus spéciale encore, qui le lie par de plus étroites obligations. La vie de chaque homme, bonne ou mauvaise, n'est donc qu'une dialectique plus ou moins raisonnable,

dans laquelle s'accordent, selon Xénophon, les pensées, les paroles et les actes : Ἔργῳ καὶ λόγῳ διαλέγεσθαι κατὰ γένη.

On retrouve, dans l'*Apologie*, jusqu'à cette théorie de la volonté qui fut le principe des erreurs de Socrate. « Quand tu m'accuses de corrompre la jeunesse, Mélitus, et de la rendre plus méchante, dis-tu que je la corromps volontairement ou involontairement. — Volontairement. » — Ainsi se pose de nouveau le problème du libre-arbitre qui a tant préoccupé Socrate; Xénophon et Platon nous apprennent comment il l'avait résolu : La justice est volontaire, parce que la volonté, identique à la raison, tend essentiellement au bien; mais, par cela même, l'injustice est involontaire, et l'âme ne peut tendre au mal sciemment. Telle est la réponse de Socrate à Mélitus : « Quoi donc ! Mélitus, à ton âge [1], ta sagesse surpasse-t-elle de si loin la mienne, à l'âge où je suis parvenu, que tu saches fort bien que les méchants font toujours du mal à ceux qui les fréquentent, et que les bons leur font du bien, et que moi je sois assez ignorant pour ne savoir pas qu'en rendant méchant quelqu'un de ceux qui ont avec moi un commerce habituel, je m'expose à en recevoir du mal, *et pour ne pas laisser malgré cela de m'attirer ce mal, le voulant et le sachant* (ὥστε τοῦτο τὸ τοσοῦτον κακὸν ἑκὼν πονῶ)? En cela, Mélitus, je ne te crois point, et je ne pense pas qu'il y ait un homme au monde capable de te croire. » Socrate affirme donc de nouveau qu'on ne peut vouloir le mal en tant que mal avec la conscience de le vouloir. Lui qui sans cesse a cherché le bien dans le cours de sa vie, il ne peut admettre qu'il y ait une volonté capable de ne pas tendre au même but que la sienne. Pourtant, la conduite de Mélitus devait le faire réfléchir. Mélitus n'était-il point un exemple d'injustice volontaire? Se défendre contre

1. On remarque que Socrate s'adresse toujours à Mélitus. C'est que, d'abord, c'est l'accusateur principal; et puis c'est un jeune homme, avec lequel Socrate se plaît à employer sa *maïeutique*.

lui, n'était-ce pas lui renvoyer cette accusation de méchanceté consciente? Socrate se trouvait ainsi dans une situation assez fausse et tout près de se contredire lui-même. Sans doute il le sentait vaguement, et c'est pour cela qu'il se refusait à une plaidoirie régulière. Il ne voyait dans ses accusateurs et dans ses juges que des gens qui *se trompent;* se défendre, c'était les détromper, c'était faire une œuvre de simple dialectique; chose bien difficile à accomplir dans l'espace de quelques heures. Socrate ne se flattait pas de ramener si rapidement les esprits à la vérité et à la justice. Sa dialectique avait besoin, pour produire tout son effet, d'une longue intimité, et même d'une sympathie préalable entre les âmes. Il enseignait en *vivant*, et non pas seulement en *parlant*. Toutes ces plaidoiries de rhéteurs ou de sophistes lui semblaient des paroles perdues, parce qu'elles sont comme abstraites de l'action. De là sa répugnance à plaider sa cause. De là aussi ce mélange d'ironie et d'indulgence à l'égard de ses juges, même de ses accusateurs; il leur pardonne parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. Mais ce sentiment d'indulgence ne provient pas d'une flamme de charité, comme le pardon du Christ à ses ennemis; c'est moins un sentiment du cœur qu'un jugement de l'intelligence. Aussi ce jugement est-il mêlé d'une ironie parfois hautaine. Socrate voit la vérité et sourit de tous ces hommes qui prennent le faux pour le vrai; il leur parle sans colère comme sans amour. Il en résulte, non-seulement qu'il ne les convainc pas, mais qu'il ne les touche en aucune manière; ou plutôt il les irrite par son calme dédaigneux. On sent qu'il se croit supérieur à ceux qui l'entourent, qu'il les juge au lieu d'être jugé [1], qu'il a pris son parti de ce qui doit en advenir, et qu'il se soumet d'avance à la logique des choses, avec la persuasion que tout ce qui est logique est bien.

1. Non supplex aut reus, sed magis'er aut dominus videretur esse judicum. Cicéron, *de Or.*, I, 54.

Socrate ne fut donc point étonné en apprenant que le jury le déclarait coupable; il s'étonna seulement de n'être condamné qu'à une majorité de quelques voix (trois, d'après Platon).

Ce fut assurément le ton de la défense qui amena la condamnation. Un discours simplement inoffensif eût amené l'acquittement; Xénophon le reconnaît lui-même [1]. Aussi tous les rhéteurs s'accordent-ils à regarder l'*Apologie* reproduite par Platon comme un fort mauvais plaidoyer. Quelques-uns vont jusqu'à la croire indigne de Socrate et de Platon. Tout philosophe, au contraire, reconnaîtra dans cette Apologie un véritable chef-d'œuvre, où la physionomie de Socrate est reproduite dans ses traits les plus nobles comme dans ses imperfections. Fréret reproche à Socrate de n'avoir rien fait pour épargner à ses juges une injustice; mais ne s'est-il pas défendu, autant que la loi l'exigeait et autant que le lui permettait sa conscience, en disant la vérité? Socrate est dans son rôle, comme les Athéniens sont dans le leur, et il n'y a lieu de s'irriter ni contre l'accusé ni contre les juges.

Après s'être attiré, de son propre consentement, le verdict de culpabilité, Socrate s'attira, de la même manière, la sentence capitale. D'après la procédure athénienne, il devait déclarer lui-même la peine dont il se croyait digne. La logique lui commandait de répondre comme il répondit. « Que mérite ma conduite? une récompense, si vous voulez être justes, et même une récompense qui puisse me convenir. Or, qu'est-ce qui peut convenir à un homme pauvre, votre bienfaiteur, qui a besoin de loisirs pour ne s'occuper qu'à vous donner des conseils utiles? Il n'y a rien qui lui convienne plus, Athéniens, que d'être nourri dans le Prytanée; et il le mérite bien plus que celui qui, aux jeux Olympiques, a remporté le prix de la course à cheval, ou de

1. *Mémorables*, IV, IV, 4.

la course des chars à deux ou à quatre chevaux, car celui-ci ne nous rend heureux qu'en apparence : moi, je vous enseigne à l'être véritablement. » — Arrogance, dit-on [1]. N'est-ce pas plutôt de la dignité? Qu'on traduise de nos jours devant les tribunaux un philosophe ou un politique pour avoir critiqué la religion d'État ou le gouvernement, et qu'on lui demande de se condamner lui-même à la prison ou à l'amende; le fera-t-il? devra-t-il le faire? La modestie chrétienne est, sans doute, une belle vertu; mais la dignité philosophique a aussi sa grandeur. « Ayant la conscience que je n'ai jamais été injuste envers personne, je suis bien éloigné de vouloir l'être envers moi-même; d'avouer que je mérite une punition et de me condamner à quelque chose de semblable, et cela dans quelle crainte? Quoi? pour éviter la peine que réclame contre moi Mélitus, et de laquelle j'ai déjà dit que je ne sais pas si elle est un bien ou un mal, j'irai choisir une peine que je sais très-certainement être un mal, et je m'y condamnerai moi-même!... Si j'étais riche, je me condamnerais volontiers à une amende telle que je pourrais la payer, car vous payer *cela* ne serait pas pour moi un mal; mais, dans la circonstance présente,... car enfin, je n'ai rien,... à moins que vous ne consentiez à m'imposer seulement ce que je suis en état de payer; et je pourrais aller peut-être jusqu'à une mine d'argent; c'est donc à cette somme que je me condamne. Mais Platon, que voilà, Criton, Critobule et Apollodore veulent que je me condamne à trente mines, dont ils répondent. En conséquence, je m'y condamne. »

La demande d'être nourri au Prytanée dut être considérée par le jury comme une insulte et un défi adressé à l'autorité judiciaire. On crut devoir prouver qu'une telle faute ne se commet pas impunément. Si Socrate eût proposé, sans préambule, l'amende de trente mines, il y a lieu

1. V. Fréret, *loco citato*, et Forchammer. *Socrate ou Une révolution.*

de croire que la majorité des dikastes l'eût acceptée. Mais on voulut *faire un exemple*, et la peine de mort fut prononcée, nous ignorons par combien de voix; nous savons seulement qu'un assez grand nombre de jurés passèrent du côté des accusateurs.

Socrate ne changea pas pour cela de ton. — « Je m'en vais donc subir la mort à laquelle vous m'avez condamné; et mes accusateurs, l'iniquité et l'infamie à laquelle la vérité les condamne. Pour moi, je m'en tiens à ma peine, et eux à la leur. En effet, peut-être est-ce ainsi que les choses *devaient se passer*, et, selon moi, *tout est pour le mieux*. » Socrate persévère donc dans son optimisme et dans sa soumission à la Providence, qui n'est pour lui qu'une dialectique divine appliquée aux choses humaines.

« Après cela, ô vous qui m'avez condamné, voici ce que j'ose vous prédire; car je suis précisément dans les circonstances où les hommes lisent dans l'avenir, au moment de quitter la vie... Il va s'élever contre vous un bien plus grand nombre de censeurs que je retenais sans que vous vous en aperçussiez; censeurs d'autant plus difficiles qu'ils sont plus jeunes, et vous n'en serez que plus irrités; car si vous pensez qu'en tuant les gens, vous empêcherez qu'on vous reproche de mal vivre, vous vous trompez. Cette manière de se délivrer de ses censeurs n'est ni honnête ni possible : celle qui est en même temps et la plus honnête et la plus facile, c'est, au lieu de fermer la bouche aux autres, de se rendre meilleur soi-même. Voilà ce que j'avais à prédire à ceux qui m'ont condamné [1]. » Ces censeurs dont parle Socrate, ce sont ses disciples, les Platon et les Xénophon; Socrate prévoit l'impulsion intellectuelle et morale que sa vie et sa mort vont produire.

L'Apologie de Xénophon ajoute d'autres prédictions relatives au fils d'Anytus. Socrate annonce que l'éducation

1. Platon, *Apologie*, trad. Cousin.

qui lui est donnée par son père produira les plus tristes résultats ; ce qui eut lieu en effet.

Se tournant ensuite vers ceux qui l'ont acquitté, Socrate s'entretient avec eux et leur ouvre son âme. Cette voix intérieure qui n'avait cessé de se faire entendre à lui dans tout le cours de sa vie, pour le détourner de ce qu'il allait faire de mal, a gardé le silence en ce jour suprême. Ce silence le confirme dans ses pensées d'optimisme ; il en conclut que ce qui lui arrive est un bien, et il se félicite d'échapper à ceux qui se prétendent ici-bas des juges, pour comparaître bientôt devant la vraie justice.

« C'est pourquoi, soyez pleins d'espérance dans la mort, et ne pensez que cette vérité, qu'il n'y a aucun mal pour l'homme de bien, ni pendant sa vie ni après sa mort, et que les dieux ne l'abandonnent jamais. Car ce qui m'arrive n'est point l'effet du hasard..... Aussi, je n'ai aucun ressentiment contre mes accusateurs, ni contre ceux qui m'ont condamné, quoique leur intention n'ait pas été de me faire du bien et qu'ils n'aient cherché qu'à me nuire ; en quoi j'aurais bien quelque raison de me plaindre d'eux. » Mais Socrate sait que sa doctrine lui en enlève le droit, en faisant du vice une erreur. « Je ne leur ferai qu'une seule prière. Lorsque mes enfants seront grands, si vous les voyez rechercher les richesses ou toute autre chose plus que la vertu, punissez-les en les tourmentant comme je vous ai tourmentés ; et s'ils se croient quelque chose, quoiqu'ils ne soient rien, faites-les rougir de leur insouciance et de leur présomption ; c'est ainsi que je me suis conduit avec vous. Si vous faites cela, moi et mes enfants nous n'aurons qu'à nous louer de votre justice. Mais il est temps que nous nous quittions, moi pour mourir, et vous pour vivre. Qui de nous a le meilleur partage ? Personne ne le sait, excepté Dieu. »

Ainsi se termine l'Apologie dans un acte de foi à la Providence. La raison ne veut pas que le bien moral soit sé-

paré du bonheur, qu'il soit mal et bien tout ensemble, et qu'il enveloppe ainsi en lui-même une insoluble contradiction. Ayons donc foi dans la logique éternelle ; tôt ou tard la raison et la science doivent triompher.

III. Le même esprit anime la réponse de Socrate à Criton qui lui propose de fuir. Comment Socrate, après avoir prêché le respect des lois et le mépris de la mort, pourrait-il se contredire dans ses actes ? Comment pourrait-il être dialecticien en paroles sans l'être aussi dans la conduite ? « Ces principes que j'ai professés toute ma vie, je ne puis les abandonner parce qu'un malheur m'arrive : je les vois toujours du même œil ; ils me paraissent aussi puissants, aussi respectables qu'auparavant [1]. » Qu'importe en effet ce qui se passe dans la région inférieure des sens ? La même lumière brille toujours dans la région de l'intelligence. L'œil voit les objets de la même manière, qu'ils nous blessent ou qu'ils ne nous blessent pas ; ainsi la raison conserve sa vision uniforme de la vérité, et la *science* demeure inébranlable devant les maux qui épouvantent l'*opinion vulgaire*.

« Si tu n'as pas de meilleurs principes à me faire connaître, sache bien que tu ne m'ébranleras pas, quand la multitude irritée, pour m'épouvanter comme un enfant, me présenterait des images plus affreuses encore que celles dont elle m'environne, les fers, la misère, la mort..... Ce n'est pas d'aujourd'hui que j'ai pour principe de n'écouter en moi d'autre voix que celle de la raison [2]. »

Or, la raison le déclare, c'est un devoir absolu de n'être jamais injuste. La raison ne met aucune restriction à ce devoir ; elle le détermine *universellement*, καθόλου. Il faut donc être juste, même envers ceux qui sont injustes à notre égard. Les lois de la patrie nous frappent injustement ; respec-

1. Platon, *Criton*.
2. Platon, *id*.

tons-les. « Ne repoussons pas sans dignité l'injustice par l'injustice, le mal par le mal[1]. » Ce serait là de la mauvaise dialectique et par conséquent de la mauvaise morale ; car on ne réfute pas le faux par le faux, mais par le vrai; et on ne détruit pas le mal par le mal, mais par le bien.

« Laissons donc cette discussion, mon cher Criton, et marchons sans rien craindre où Dieu nous conduit. » Ce mot est dans la bouche de Socrate comme un *fiat voluntas*, parti de l'intelligence encore plus que du cœur.

IV. Les doctrines métaphysiques et les arguments principaux du *Phédon* sur la vie future appartiennent sans doute à Platon plutôt qu'à Socrate ; pourtant il est fort probable que ce dernier, sur le point de mourir, s'entretint de la mort même et de l'immortalité. Il est même impossible que ce sujet ne se soit pas imposé à lui par la force des circonstances.

Ce qui est également historique dans le *Phédon*, c'est le portrait moral de Socrate ; ce sont tous les sentiments que le disciple attribue à son maître. Courageux et doux tout ensemble, Socrate se montre indulgent envers ses ennemis ; il ne les *accuse* pas, il les *comprend*. Il a pour ainsi dire trouvé leur *définition*, par la méthode qu'indique le quatrième livre des *Mémorables*, et cela suffit pour le satisfaire. Même calme à l'égard de la mort qui le menace; il a trouvé aussi le sens rationnel de cette mort : elle est un bien pour la cause qu'il représente, et elle est un bien pour lui-même.

A cette sérénité de l'intelligence se mêle, sur la fin de l'entretien, quelque chose d'attendri qui vient du cœur.

Quand Socrate se fut baigné pour épargner aux femmes la peine de laver un cadavre, on lui amena ses trois enfants, deux en bas âge et un qui était déjà assez grand; on fit entrer Xantippe et plusieurs parentes. Socrate leur

1. Platon, *Criton*.

parla quelque temps et les fit ensuite se retirer. Le serviteur des Onze parut bientôt : « Socrate, dit-il, j'espère que je n'aurai pas à te faire les mêmes reproches qu'aux autres condamnés. Dès que je viens les avertir, par l'ordre des magistrats, qu'il faut boire le poison, ils s'emportent contre moi et me maudissent; mais pour toi, depuis que tu es ici, je t'ai toujours trouvé le plus courageux, le plus doux et le meilleur de ceux qui sont jamais venus dans cette prison, et en ce moment je suis bien assuré que tu n'es pas fâché contre moi, mais contre ceux qui sont la cause de ton malheur et que tu connais bien. Maintenant, tu sais ce que je viens t'annoncer; tâche de supporter avec résignation ce qui est inévitable. » — En même temps il se détourna en fondant en larmes et se retira. « Voyez, dit Socrate en se tournant vers ses amis, quelle honnêteté dans cet homme! Tout le temps que j'ai été ici, il m'est venu voir souvent, et s'est entretenu avec moi : c'était le meilleur des hommes; et maintenant, comme il me pleure sincèrement! Mais allons, Criton! obéissons-lui de bonne grâce... » — Quand on lui tendit la coupe, Socrate la prit sans manifester d'émotion, sans changer de couleur ni de visage; mais regardant cet homme d'un œil ferme et assuré, comme d'ordinaire : « Dis-moi, est-il permis de répandre un peu de ce breuvage pour en faire une libation? — Socrate, nous n'en broyons que ce qu'il est nécessaire d'en boire.— J'entends, dit Socrate, mais au moins il est permis de faire ses prières aux Dieux, afin qu'ils bénissent notre voyage et le rendent heureux; c'est ce que je leur demande; puissent-ils exaucer mes vœux! » — Après avoir dit cela, il porta la coupe à ses lèvres, et la but avec une tranquillité merveilleuse[1]. »

Les sanglots éclatèrent. Socrate seul, toujours maître de lui-même : « Que faites-vous? dit-il, ô mes bons amis.

1. Platon, *Phédon*.

N'était-ce pas pour éviter de pareilles scènes que j'avais renvoyé les femmes? car j'avais toujours ouï dire qu'il faut mourir avec de bonnes paroles. Tenez-vous donc en repos et montrez plus de fermeté. »

Ses dernières paroles furent, d'après Platon : « Nous devons un coq à Esculape; n'oublie pas, Criton, d'acquitter cette dette. » Paroles qui semblent une allusion symbolique à la mort, cette guérison de la vie.

On le voit, les doctrines qui avaient soutenu Socrate pendant tout le cours de son existence, et qui, en s'exaltant de plus en plus, l'avaient compromis auprès de ses concitoyens, le soutinrent jusqu'à ses derniers instants: il mourut, comme il avait vécu, dans la foi à la Providence et à la toute-puissante vérité.

V. Quand le sacrifice fut accompli, les Athéniens repentants pleurèrent-ils la victime qu'ils avaient immolée à leur politique et à leurs dieux? C'est ce qu'ont affirmé plusieurs auteurs anciens. Selon Diodore, le peuple furieux fit mourir sans jugement les accusateurs de Socrate [1]. Diogène prétend que les Athéniens, en signe de deuil, firent fermer les gymnases; qu'ils élevèrent à la mémoire de Socrate une statue d'airain, ouvrage de Lysippe; qu'ils condamnèrent Mélitus à mort et bannirent les autres accusateurs. Il ajoute que les habitants d'Héraclée chassèrent Anytus de leur ville le jour même où il y était entré [2]. Selon une autre tradition conservée par Plutarque, les accusateurs de Socrate, ne pouvant supporter la haine publique, se seraient pendus de désespoir [3]. Cependant, d'après le ton des *Mémorables* de Xénophon, il y a tout lieu de présumer que la mémoire de Socrate était encore impopulaire à Athènes quand ce recueil fut

1. XIV, 37.
2. II, 43.
3. *Or.* XI. *Busiris.* Cf. *argum. ad Isocratem.*

composé. Platon quitta la ville immédiatement après la mort de son maître et resta absent plusieurs années ; la plupart de ses discours ont un but apologétique et disculpent Socrate. Un demi-siècle plus tard, l'orateur Eschine applaudissait à la mort de Socrate, qu'il appelait *sophiste*. La critique moderne a donc eu raison de réduire à leur juste valeur les prétendus regrets des Athéniens ; c'est ce que Barthélémy et Fréret avaient déjà fait bien avant MM. Grote et Forchammer.

Les Athéniens crurent avoir raffermi, par cette condamnation, la religion nationale et la démocratie. Au fait, quels que fussent les regrets et la douleur d'un petit nombre d'amis fidèles, l'opinion générale avait absous les juges.

Est-ce donc Mélitus et Anytus qui triomphent? Oui, sans doute, aux yeux des contemporains et des esprits à courte vue ; non, aux yeux de cette Providence adorée par Socrate, qui soumet toutes choses aux inéluctables lois de sa dialectique. Le bien doit tôt ou tard triompher, et la vérité ne peut avoir tort. Toutes les idées de Socrate revivront après lui et domineront le monde. Socrate le savait : voilà pourquoi il mourut en souriant.

VIE DE XÉNOPHON

Xénophon naquit, vers l'an 445, à Erchie, dans l'Attique. Dès l'âge de dix-huit ans, il s'attache à Socrate et devient son disciple fidèle. Quelques années après, Socrate lui sauve la vie à la bataille de Délium, en l'emportant sur ses épaules au moment où il tombait blessé. Xénophon sert aussi dans la guerre du Péloponnèse ; et, lorsque cette guerre est terminée, il s'engage, d'après les conseils de son hôte Proxène, au service de Cyrus.

Il accompagne ce dernier (V. l'*Anabase*, livre III) dans son expédition contre Artaxerxès. Après la défaite de Cunaxa et le massacre des chefs grecs, il ranime le courage des *Dix-Mille ;* il est élu par eux en remplacement de l'un des chefs égorgés, et conduit à travers l'Asie la fameuse retraite des *Dix-Mille*, où l'armée grecque parcourut, pendant quinze mois, 460 myriamètres (1150 parasanges).

Après plus de dix ans d'absence, Xénophon revint dans sa patrie ; Socrate venait d'y boire la ciguë. Xénophon voulut élever la voix pour flétrir cette infamie et dissiper les préventions qui subsistaient encore contre son maître ; il composa une *Apologie* et les *Entretiens mémorables*, ouvrages qui contribuèrent pour une large part à rétablir dans toute son intégrité la grande et noble figure de Socrate. Mais Xénophon ne devait pas rester longtemps à Athènes. Son amitié avec le roi de Sparte Agésilas le rendit bientôt suspect ; on l'accusa de *laconisme*, c'est-à-dire d'attachement à Lacédémone, et on le bannit en 394. Ce fut pendant cet exil que Xénophon, prenant de plus en plus en horreur la démagogie athénienne, alla jusqu'à combattre contre sa patrie, comme devaient le faire plus tard ses fils.

Après la bataille de Coronée, il se retira à Scillonte, non loin de la

plaine d'Olympie, et c'est là qu'il composa la plupart de ses ouvrages, tour à tour écrivant, chassant et pêchant. Lorsqu'il apprit la mort de l'un de ses fils, Gryllus, à la bataille de Mantinée, il était, dit-on, en train de faire un sacrifice. Il demanda si Gryllus était mort en brave; lorsqu'on lui eut répondu affirmativement, il prononça ces simples paroles : « Je savais que mon fils était mortel, » et il continua le sacrifice.

Comme il avait atteint l'âge de quatre-vingts ans, les Athéniens, lui rendant une justice tardive, levèrent l'arrêt de bannissement porté contre lui, sur la proposition de l'orateur Eubolus ; mais Xénophon ne voulut pas rentrer à Athènes. Il mourut à Scillonte, dans un âge très-avancé.

Les principaux ouvrages de Xénophon sont : les *Mémorables*, l'*Apologie de Socrate* (dont on conteste l'authenticité), l'*Économique* et le *Banquet*, dialogues socratiques, le premier sur l'administration domestique et l'agriculture, le second sur divers points de morale ; l'*Hiéron*, parallèle du tyran et du simple citoyen; des compositions historiques, telles que les *Helléniques*, l'*Anabase*, la *Cyropédie*, et divers traités sur l'équitation, la chasse. On surnomma Xénophon l'*abeille de l'Attique*, pour peindre la douceur et l'harmonie de son langage. Voici comment il caractérise lui-même son talent et son style, par opposition aux ouvrages des sophistes.

« J'admire que ces hommes appelés sophistes prétendent pour la plupart guider les jeunes gens à la vertu, tandis qu'ils les mènent au vice. Car nous n'avons encore vu personne que les sophistes du jour aient rendu homme de bien ; et eux-mêmes ne publient pas d'écrits dont la lecture puisse faire des hommes vertueux : ils n'ont presque jamais composé que des ouvrages frivoles, qui ne servent qu'à amuser inutilement la jeunesse, et où la vertu n'entre pour rien. Ceux qui espéraient vainement y trouver quelque instruction solide perdent leur temps à les lire ; ils n'ont plus le goût des études utiles, et apprennent des choses mauvaises. Je reproche fortement aux sophistes des torts aussi graves. Mais je les blâme aussi de remplir leurs écrits d'expressions recherchées, et jamais de bonnes pensées, capables de former les jeunes gens à la vertu. Pour moi, je ne suis qu'un homme vulgaire ; mais je sais que la première instruction morale vient de la nature même : après elle, il faut consulter les hommes vraiment sages et éclairés, et non pas ceux qui ne connaissent que l'art de tromper. Peut-être mon style est-il dépourvu d'élégance : je ne suis point jaloux d'un tel avantage ; mais j'ai à cœur de tracer les leçons nécessaires à ceux qui se forment à la vertu : or, ce ne sont pas des mots qui peuvent instruire, ce sont des pensées, si elles sont bonnes. Bien d'autres que moi blâment les sophistes du jour, mais non pas les philosophes, de mettre toute leur industrie aux mots, et de négliger les choses. Je sais que leurs écrits sont bien composés, et avec

méthode : aussi n'auront-ils pas de peine à reprendre sur-le-champ ce qui est défectueux en moi. Du reste, j'écris pour être vrai ; non pour faire des sophistes, mais des sages et des gens de bien. Je veux que mes ouvrages soient utiles, et non pas seulement qu'ils le paraissent ; car je veux que nul n'en puisse jamais renverser les principes. Les sophistes, au contraire, ne parlent et n'écrivent que pour tromper et pour s'enrichir, et ils ne sont à personne d'aucune utilité ; car il n'y eut jamais et il n'y a pas maintenant un seul sage parmi eux : ce leur est bien assez qu'on les nomme sophistes, titre flétrissant, aux yeux du moins des hommes d'un sens raisonnable. »

LES

MÉMORABLES

LIVRE I

I

Socrate, accusé de mépriser les dieux de l'État et de vouloir introduire des nouveautés sur les choses divines, ne méritait pas cette accusation.

1. Je me suis souvent étonné en songeant par quels arguments les accusateurs de Socrate ont enfin persuadé aux Athéniens qu'il était criminel d'État et digne de mort. Telle était, en effet, leur accusation : « Socrate est coupable [1], car il ne croit point

1. C'est l'accusation d'*athéisme*. On a toujours appelé athées ceux qui ne croyaient pas aux dieux de leur époque. Les accusés avaient le plus souvent, comme Socrate, une croyance en Dieu supérieure à celle de leurs accusateurs : ils avaient une conception plus pure, plus élevée et plus large de la Divinité ; ils étaient plus libres de préjugés, de superstitions et d'erreurs ; et comme toute erreur relative aux attributs de Dieu est une négation partielle de Dieu même, ils étaient au fond moins athées que leurs accusateurs. Un pareil fait s'est souvent reproduit dans l'histoire et s'y reproduira encore. L'athéisme, vrai ou faux (et il est plus souvent faux que vrai), a été le contre-poids nécessaire du fanatisme, de même qu'en philosophie le scepticisme réprime les excès du dogmatisme. L'athéisme et le scepticisme sont destinés à diminuer de plus en plus, à mesure que l'esprit humain ira se dégageant des superstitions et des erreurs. — Pascal a dit : « Athéisme, marque de force d'esprit, mais jusqu'à un certain degré seulement. » C'est force d'esprit que de ne pas croire en Dieu à la manière de ses contemporains, quand leur croyance étroite prête à Dieu les passions et les vices des hommes ; mais c'est faiblesse d'esprit que de nier toute Divinité parce qu'on ne voit autour de soi que des idoles. Socrate n'est pas tombé dans cette erreur : s'il ne croyait pas aux dieux, c'est qu'il croyait à Dieu.

aux dieux que révère la république, et il introduit des divinités nouvelles [1]; il est coupable, car il corrompt la jeunesse [2]. »

2. Il ne révérait point les dieux de l'État! Et quelle preuve donnaient-ils de cette première imputation, puisque Socrate sacrifiait ouvertement, tantôt dans l'intérieur de sa maison, tantôt sur les autels publics? Se cachait-il, quand il recourait à la divination? Tout le monde répétait d'après lui qu'un principe divin [3] l'inspirait : voilà sans doute pourquoi on l'a, à mon avis, accusé d'introduire de nouveaux dieux. Cependant il n'a pas plus introduit de nouveautés que ceux qui croient à la divination, qui consultent le vol des oiseaux, les oracles, les présages, les entrailles des victimes [4]. Ceux-ci, en effet, pensent, non que les oiseaux, non que ceux qu'ils rencontrent, savent ce qu'il leur importe de savoir, mais que les dieux se manifestent à eux par des signes de leur volonté : c'était aussi le sentiment de Socrate [5]. Le vulgaire, il est vrai, dit que les oiseaux, que les rencontres qu'il fait, le portent à ce qui lui est utile, ou le détournent de ce qui lui est nuisible [6].

3. Pour Socrate, il parlait comme il pensait : il disait qu'un être supérieur l'inspirait; et c'était d'après ces inspirations qu'il conseillait à ses disciples de faire telle chose et d'éviter telle

1. Καινὰ δαιμόνια, expression vague, que rend imparfaitement le mot *divinités;* il vaudrait mieux dire : *des nouveautés sur les choses divines.*

2. Il ne s'agit pas d'une corruption relative aux mœurs, mais seulement aux idées et aux croyances religieuses ou politiques. On dirait de nos jours : *des opinions subversives.*

3. Τὸ δαιμόνιον, divinum quiddam, dit Cicéron dans son *Traité de la divination* (I, 54). C'est improprement qu'on appelle démon ou génie ce *quelque chose de divin;* c'est personnifier une chose qui était pour Socrate vague et indéterminée.

4 La nouveauté introduite par Socrate était plus grande que ne le croit Xénophon. Elle consistait dans une communication immédiate avec la Divinité par la voix intérieure de la conscience, par la puissance de la raison ou de l'amour, sans l'intermédiaire sacré des prêtres et de la religion d'État.

5. Socrate croyait à la présence universelle de Dieu, à l'harmonie de toutes choses sous l'action providentielle. Il n'est pas étonnant qu'il partageât, dans une certaine mesure, les opinions de son temps sur les signes et les présages. La croyance aux signes est une fausse application d'une idée très-élevée, celle de l'harmonie et de la sympathie universelles qui font que *tout conspire :* — σύμπνοια πάντα, disait Hippocrate. Si tout conspire, une chose peut en annoncer une autre. La même idée a produit la croyance à la magie, si répandue dans l'Orient, et adoptée par les philosophes d'Alexandrie.

6. C'est la tendance du vulgaire, en effet, de confondre toujours les signes et les symboles avec les choses mêmes, les formes matérielles avec l'esprit. Là est l'origine de toutes les superstitions.

autre. Les uns se sont bien trouvés de l'avoir cru; les autres se sont repentis de n'avoir pas suivi ses conseils. On avouera qu'il ne voulait passer dans l'esprit de ses disciples ni pour un insensé ni pour un imposteur. Or, il eût mérité ce double reproche, si, dans ce qu'il annonçait lui être révélé, on l'eût convaincu de mensonge. Il est donc clair que, s'il prédisait l'avenir, c'est qu'il croyait dire la vérité [1]. Mais, dans cette persuasion, en qui placer sa confiance, si ce n'est dans la Divinité? Et, si l'on se confie aux dieux, comment croire qu'ils n'existent pas [2]?

1. Voir à la fin du volume, dans les Éclaircissements, des passages de Platon relatifs aux prédictions de Socrate.

2. Xénophon déplace ici la question : pour être orthodoxe, il ne suffisait pas de reconnaître des divinités, il fallait reconnaître les dieux d'Athènes, et ceux-là seulement. Platon déplace la question de la même manière dans son *Apologie de Socrate:*

Socrate. Au nom de ces dieux dont il s'agit maintenant, Mélitus, explique-toi plus clairement et pour moi et pour les juges qui nous écoutent. Car je ne puis comprendre si tu prétends que j'enseigne qu'il existe des dieux (et dès lors, si je crois qu'il existe des dieux, je ne suis point entièrement athée, et sur ce point je ne suis point coupable), mais des dieux qui ne sont point les mêmes que ceux de la république. Ton grief est-il que je reconnais d'autres dieux ? ou dis-tu d'une manière absolue que je ne crois point à l'existence des dieux, et que j'enseigne aux autres à n'y pas croire ?

Mélitus. Je dis que tu ne crois pas à l'existence des dieux.

Socrate. Oh! merveilleux Mélitus, pourquoi dis-tu cela ? Quoi! je ne crois pas, comme les autres hommes, que le soleil et la lune sont des divinités ?

Mélitus. Non, par Jupiter, Athéniens, il ne le croit pas, puisqu'il dit que le soleil est une pierre et la lune une terre.

Socrate. Penses-tu donc, mon cher Mélitus, accuser Anaxagore? Méprises-tu tellement nos juges et les crois-tu assez ignorants pour ne point savoir que les livres d'Anaxagore de Clazomène sont pleins de pareilles assertions ? Et même les jeunes gens viendraient-ils chercher auprès de moi une doctrine qu'ils peuvent entendre à l'orchestre pour une drachme au plus, achetant ainsi le droit de se moquer de Socrate s'il s'attribuait ces opinions, qu'il regarde d'ailleurs comme absurdes ? Mais, au nom de Jupiter, te paraît-il que je ne reconnais aucun dieu?

Mélitus. Oui, par Jupiter, tu n'en reconnais aucun.

Socrate. Tu dis là, Mélitus, des choses incroyables, et auxquelles, ce me semble, tu ne crois pas toi-même. Oui, Athéniens, cet homme me paraît être d'une insolence et d'une hardiesse extrêmes, et c'est sans doute la fougue et la licence de la jeunesse qui l'ont poussé à m'intenter cette accusation. Il a voulu sans doute me tenter en me proposant une espèce d'énigme et en se disant : Voyons si Socrate, cet homme sage, s'apercevra que je plaisante et dis des choses contradictoires ; ou si je le tromperai, lui et tous les auditeurs. Car il est évident pour moi qu'il se contredit dans son accusation, comme s'il disait : Socrate est coupable en ce qu'il reconnaît des dieux et en ce qu'il ne reconnaît pas de dieux. Vraiment, c'est là une dérision. Examinez, Athéniens, en quoi je juge qu'il se contredit. Répondez-moi, Mélitus, et vous, juges, souvenez-vous de la prière que je vous ai faite au commencement, et contenez votre émotion si je parle suivant ma manière habituelle.

Est-il un seul homme, Mélitus, qui pense qu'il y ait des choses humaine et qu'il

4. Voici encore la conduite qu'il tenait avec ses amis : il les engageait à faire de leur mieux les choses indispensables ; quant à celles dont l'issue est incertaine, il les envoyait consulter les oracles : il disait que, pour bien administrer les États et les familles, on a besoin de la divination. L'architecture, il est vrai, la métallurgie, l'agriculture, la science du gouvernement, la théorie des sciences semblables, le calcul, l'économie, l'art militaire, toutes ces connaissances peuvent s'acquérir, selon lui, par l'intelligence humaine ; mais aussi, ajoutait-il, ce qu'elles ont de plus important, les dieux se le réservent ; les hommes n'y voient que ténèbres. En effet, celui qui plante bien un verger sait-il qui en recueillera les fruits ? L'architecte qui donne à son édifice de belles proportions nous dira-t-il qui doit l'habiter ? Ce général d'armée sait-il s'il lui importe de commander ? cet homme d'État, s'il lui est avantageux de gouverner ? cet autre, qui s'est allié aux plus puissantes familles de l'État, si elles ne le feront pas exiler un jour [1] ?

n'y ait point d'hommes ? Juges, ordonnez qu'il réponde et qu'il réprime ses murmures. Peut-on croire qu'il n'y ait point de chevaux et qu'il y ait des choses relatives aux chevaux ? qu'il n'y ait point de joueurs de flûte et qu'il y ait des airs de flûte ? Non, ce n'est pas possible, excellent Mélitus ; et puisque tu ne veux pas répondre, c'est moi qui le dis pour toi et pour tous ceux qui sont ici présents. Mais réponds encore à ceci : est-il possible de croire qu'il y a des choses démoniaques et qu'il n'y a point de démons ?

MÉLITUS. Cela n'est pas possible.

SOCRATE. Comme tu as tardé de répondre ! et c'est encore avec peine que tu l'as fait, et il a fallu que les juges employassent la contrainte. Tu dis donc que je reconnais et que j'enseigne qu'il y a des choses démoniaques ; qu'elles soient nouvelles ou anciennes, toujours est-il que, d'après ton propre aveu, je reconnais des choses démoniaques ; tu l'as même affirmé par serment dans ton accusation. Si donc j'admets des choses démoniaques, il faut de toute nécessité que j'admette aussi des démons. N'est-ce point vrai ? Oui sans doute ; je suppose que tu en conviennes, puisque tu ne réponds pas. Or ce que nous appelons démons, ne sont-ce point des dieux et des enfants des dieux ? Est-ce vrai ou non ?

MÉLITUS. C'est vrai.

SOCRATE. Par conséquent, si j'admets des démons, comme tu l'avoues, et que les démons soient des dieux, on doit reconnaître que je te reprochais justement de plaisanter et de proposer des énigmes, en disant que je n'admets point de dieux et que j'admets des dieux, puisque j'admets des démons. Et si les démons sont enfants des dieux, enfants illégitimes, à la vérité, puisqu'ils les ont eus de nymphes, ou même, comme on le dit, de simples mortelles, quel homme pourrait croire qu'il y a eu des enfants des dieux et qu'il n'y a point de dieux ? » (*Apologie de Socrate*, par Platon, tr. Schwalbé.)

1. Ainsi Socrate ne regardait la divination comme applicable qu'aux choses qui dé-

5. Socrate appelait insensés ceux qui s'imaginaient qu'aucune providence ne préside à ces choses, qu'elles dépendent toutes de la prudence humaine; mais il ne trouvait pas moins fou d'aller consulter les oracles sur des questions que les dieux nous ont mis à portée de résoudre par nos propres lumières : comme si on leur demandait si l'on doit confier son char à un cocher habile ou maladroit, son vaisseau à un bon ou à un mauvais pilote. Il taxait d'impiété la manie d'interroger les dieux sur ce qu'on peut aisément connaître, soit par le calcul, soit en employant la mesure ou le poids [1]. Apprenons, disait-il, ce que les dieux nous ont accordé de savoir; mais recourons à l'art divinatoire pour nous instruire de ce qu'ils nous ont caché : ils se communiquent à ceux qu'ils favorisent.

6. On peut assurer que la vie entière de Socrate n'avait rien de caché. Le matin, il allait à la promenade et dans les gymnases; il se montrait sur la place aux heures où le peuple s'y rendait en foule, et passait le reste du jour où il devait trouver les plus nombreuses réunions. Il y parlait souvent; et qui le voulait pouvait l'écouter : lui a-t-on jamais vu faire, lui a-t-on jamais entendu dire rien d'impie, rien de criminel?

7. Loin de disserter comme tant d'autres sur toute la nature, loin de rechercher l'origine de ce que les sophistes [2] appellent

passent notre portée. En agissant, nous posons les causes, mais Dieu se réserve les effets ; nous organisons les moyens, mais Dieu se réserve les fins.

1. Cette opinion très-sensée réduit énormément la part du surnaturel ; la divination n'est plus pour Socrate qu'une dernière ressource, qui ne doit être employée qu'à défaut d'autres moyens. C'était peut-être une simple concession faite aux préjugés de l'époque.

2. Le mot *sophiste* signifie proprement celui qui fait *profession de savoir* (σοφίζομαι), et de communiquer son savoir aux autres ; le sophiste est le sage ou savant de profession, le *professeur* de sagesse. A l'origine, ce nom n'avait rien de déshonorant. On l'appliquait à tous les maîtres de *musique*, qui enseignaient les arts des Muses et les sciences de l'époque : rhétorique, astronomie, géographie, physique, etc. Tels étaient Pythoclide, Agathocle, Lampros, et le maître de Périclès, Damon, que Socrate fréquentait. (Plat., *Protag.*, 316, d; *Ménex.*, 236, a; *Alcib.*, I, 118, c; *Lachès*, 180, d.; Plut., *Périclès*, c. 4.) Isocrate appelle tous ces hommes *sophistes*, et donne aussi ce nom à Anaxagore. (Or. XV, *de Perm.*, s. 251. Plut., *Périclès.*) Hérodote désigne de la même manière Solon et Pythagore. (Hérod., I, 29; II, 49; IV, 95.) Même nom donné à l'habile chantre Thamyras. (Welcker, *Griech. tragœd. Soph.*, p. 421. Εἰ δ' οὖν σοφίστης καλὰ παραπαίων χλιόν.) Le poëte Cratinus nommait ainsi tous les poëtes, y compris Homère et Hésiode. (*Fragm.* dans Meinette, t. II, p. 10.) Xénophon, en décrivant une collection de livres instructifs, les nomme :

le cosmos[1], et les causes nécessaires qui ont donné naissance aux corps célestes, il démontrait la folie de ceux qui se livrent à de telles spéculations : il examinait s'ils s'occupaient de pareilles matières dans la persuasion qu'ils avaient épuisé les connaissances humaines ; ou s'ils croyaient sage de négliger ce qui est à la portée des hommes, pour approfondir les secrets des dieux. Il s'étonnait qu'ils ne vissent pas combien il est impos-

les écrits des anciens poëtes et des sophistes, désignant par ce dernier mot les écrivains en prose. (*Mém.*, IV, II, 1. Cf. I, VI, 14 ; I, II.)

Cette profession de savoir et d'enseigner la sagesse ne pouvait manquer d'exciter une certaine jalousie et une certaine défiance chez le peuple athénien. Les sophistes, d'ailleurs, avaient naturellement des idées plus hardies que celles du vulgaire, et agitaient mille questions philosophiques, politiques ou religieuses. Peu à peu le nom de sophiste prit un sens défavorable, analogue à celui qu'aurait le nom de *philosopheur*, si le mot était français. C'est en ce sens que Platon lui-même est appelé sophiste par Isocrate (Orat. V, *ad Phil.* s. 14), Isocrate à son tour par ses ennemis (Or. XV, *De permutatione*), Eschine le Socratique par Lysias (*Fragm.*), Platon et Aristote par Timon (Diog L., VIII, 74, πολυπράγμονες σοφισταί).

Ce qui augmenta encore le sentiment hostile aux sophistes, c'est qu'ils *professaient* pour de l'argent. Les anciens Grecs voyaient quelque chose de honteux dans un pareil marché, de même que les Romains blâmaient ou citaient en justice les avocats qui acceptaient de l'argent pour leurs plaidoiries.

Les professeurs de sagesse étaient devenus très-nombreux dans la seconde moitié du cinquième siècle. Leur méthode d'enseignement et leurs doctrines morales ou politiques ne pouvaient manquer de leur attirer l'ironie et le blâme de Socrate. (Voir notre *Philosophie de Socrate*, t. II).

1. Κόσμος, c'est-à-dire ordre universel ; Xénophon ne fait pas honneur à son bon goût en paraissant blâmer cette expression. Ce beau nom avait été donné au monde par les Pythagoriciens, qui, considérant dans leur système toutes choses comme régies par les nombres, découvraient partout ordre et harmonie. Voici en résumé l'importante doctrine des Pythagoriciens.

L'école d'Ionie s'était surtout préoccupée des phénomènes sensibles ; Pythagore reconnut que les phénomènes sont soumis à des rapports intelligibles Ces rapports sont le plus souvent réductibles à des nombres ; et des esprits *nourris aux mathématiques* (ἐν τούτοις ἐντραφέντες, *Met.*, I, 5) durent être portés à croire qu'ils le sont toujours. Les nombres, d'après les Pythagoriciens, sont antérieurs et supérieurs aux choses. Antérieurs, φύσει πρῶτοι (*ibid.*), car les lois mathématiques sont vraies avant que les êtres viennent s'y soumettre, et subsistent encore après eux ; supérieurs, puisqu'ils gouvernent les choses et les expliquent. Tout ce qui est, est fait avec poids et mesure, peut se calculer et se compter : « Le ciel tout entier est une harmonie et un nombre. » (*Ibid.*)

Les nombres sont-ils simplement les modèles des choses, ou en sont-ils les éléments constitutifs ? Existent-ils dans les choses mêmes, ou en sont-ils séparés ? Sur ce point, la pensée des Pythagoriciens semble avoir été incertaine. Tantôt ils répètent que les choses sont des imitations des nombres, ὁμοιώματα, tantôt que les nombres sont les choses mêmes. Cette dernière doctrine paraît avoir été la plus orthodoxe parmi les vrais Pythagoriciens. En tout cas, c'est la doctrine de Philolaüs.

Puisque le nombre est l'essence intime des choses, pénétrons maintenant dans l'essence du nombre lui-même. « Les éléments des nombres, dit Aristote (*Mét.*,

sible à l'homme de pénétrer ces mystères, puisque ceux qui se piquent d'en parler le mieux, loin de s'accorder entre eux, ressemblent à des fous. En effet, parmi les fous, les uns ne craignent pas ce qui est redoutable, les autres redoutent ce qui n'est point

« I, 5), sont le pair et l'impair, l'un indéfini, l'autre fini (τὸ μὲν πεπερασμένον, τὸ δὲ « ἄπειρον). » — « Le nombre, dit Philolaüs, a deux formes propres, l'impair et le pair. » Le nombre impair, par exemple le nombre trois, a un commencement, un milieu et une fin ; il est donc déterminé et fini. Il a pour type le nombre *un*. Le nombre pair est indéfini et indéterminé : il a pour type le nombre deux. L'unité est donc un principe de limitation et de détermination qui fait que les choses ont un commencement et une fin. Philolaüs l'appelle le fini (τὸ πέρας). La dualité ou dyade est un principe d'indétermination qui fait que les choses ont un milieu; Philolaüs l'appelle l'indéfini (τὸ ἄπειρον), et les nombres, qui sont les choses mêmes, sont le *mixte*, composé du fini et de l'indéfini. « Il est nécessaire, dit Philolaüs, que les « êtres soient tous ou limités ou illimités, ou à la fois limités et illimités... Puis « donc qu'il est évident que les choses ne sont pas formées seulement du limité « ni seulement de l'illimité, il s'ensuit que le monde et ce qu'il renferme sont un « composé harmonieux du limité et de l'illimité. 'Ανάγκη τὰ ὄντα εἶναι πάντα ἢ περαίνοντα, ἢ ἄπειρα, ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα... 'Επεὶ τοίνυν φαίνεται οὐτ' ἐκ περαινόντων πάντων ὄντα, οὐτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλον τ' ἄρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὁ κόσμος τε καὶ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ συνηρμόχθη. Boeckh, n° 1 ; Stob., *Ecl.*, I, 454.) Prenons un exemple dans la géométrie. L'unité, pour le géomètre, est le *point*. Les points ne pourraient à eux seuls produire la ligne; car, s'ils n'étaient pas séparés par un intervalle quelconque, ils se confondraient en un seul, et on ne pourrait sortir de l'unité. Mais séparez les points par un intervalle, et vous obtiendrez la ligne. Or, cet intervalle lui-même est indéterminé. Concevez isolément l'idée d'intervalle ou de distance, abstraction faite des points qui en fixent le commencement ou la fin, et vous comprendrez que l'intervalle est quelque chose d'essentiellement indéfini. Les points ou unités produisent donc la ligne par leur combinaison avec des intervalles indéfinis en eux-mêmes (τὰ διαστήματα) ou avec la pluralité indéterminée. (Boeckh, *Phil.*, n° 9. Nicom., *Arith.*, II, 72, b. Boeckh, *Arith*., II, 4. Philol., *In theol. arith.*, p. 56.) Comme les points et l'indéfini engendrent la ligne, la ligne et l'indéfini engendrent la surface, la surface et l'indéfini engendrent le solide. (Remarquons en passant l'analogie de ces conceptions avec les principes de notre calcul infinitésimal qui compose la ligne d'une infinité de points, la surface d'une infinité de lignes, et ainsi de suite, prenant toujours l'unité, l'infiniment petit, pour l'élément ou la *différentielle* des quantités *intégrales*. Les Pythagoriciens semblent avoir remarqué que le milieu, compris entre les limites, peut être divisé à l'infini. — Philopon, *in Ar. phys.*, III, 4.) Dans la musique, les sons séparés par des intervalles produisent l'échelle d'harmonie. Supprimez par la pensée les intervalles, il n'y a plus de différence entre les sons; il n'y a plus même de son, car tout son est déterminé et séparé des autres sons réels ou possibles par un certain intervalle. D'autre part, les intervalles, sans les sons qui les déterminent, sont des abstractions, et ne peuvent former l'harmonie. Donc, ici encore, la réalité résulte du mélange de la détermination et de l'indétermination. Les accords de la musique, comme les lignes, les surfaces, les solides de la géométrie, sont des nombres. Considérez les nombres en général, vous reconnaîtrez qu'ils sont tous une réunion d'unités séparées par des différences ou des intervalles. Du nombre trois au nombre quatre, du nombre quatre au nombre cinq, n'y a-t-il pas une certaine distance ? Supprimez cette distance, les unités réunies se ramassent en une seule, et le nombre s'évanouit. « De la limite et de l'illimité naît donc la quantité. » (V. sur les Pythagoriciens notre *Philosophie de Platon*, t. II, p. 28.)

à craindre : de même, parmi ces philosophes, les uns croient qu'il n'y a pas de honte à tout dire, à tout faire en public [1], les autres, qu'il ne faut pas même se montrer aux hommes [2]; d'autres ne respectent ni temples, ni autels, ni rien de ce qui est sacré; d'autres enfin révèrent les pierres, les arbres, et jusqu'aux bêtes qu'ils rencontrent. Dans leurs recherches inquiètes sur la nature, les uns se figurent qu'il n'existe qu'une substance [3], les autres, qu'il y a des substances à l'infini [4]: celui-ci, que tout est dans un mouvement perpétuel [5];

1. Peut-être faut-il voir là une allusion à Antisthènes.

2. C'est peut-être une allusion aux Pythagoriciens, qui vivaient retirés dans la solitude.

3. Xénophane, Parménide, Zénon, Mélissus, et toute l'école d'Élée.

4. Les atomistes, Leucippe et Démocrite. Platon parle aussi avec dédain des atomistes. « Ces physiciens, dit-il, ne savent généralement qu'embrasser grossièrement de leurs mains les pierres et les arbres qu'ils rencontrent ; attachés à tous ces objets, ils nient qu'il y ait rien autre chose que ce que les sens peuvent atteindre. Le corps et l'être sont pour eux une seule et même chose. » (*Sophiste*, 228.)

5. Héraclite, et l'école de Milet. D'après cette école, toutes choses s'expliquent par la dilatation ou la condensation d'un germe primordial, d'une force expansive et motrice, qui engendre la diversité des choses. Des muettes et obscures profondeurs de l'élément universel, où dorment confondus les contraires, sort, par une expansion divine, le torrent de la *génération*. Mais, en partant de cette donnée, il y avait encore plusieurs conceptions possibles du premier principe. Il faut à tout germe animé, pour son développement, l'eau, l'air et la chaleur. De ces trois conditions, quelle est la plus primitive? Chacune à son tour est élevée par les Ioniens au rang de cause première. L'élément générateur, avec le temps et le progrès dialectique de l'abstraction, se raffine, se subtilise, se spiritualise de plus en plus. C'est l'eau, puis l'air, puis le feu. La notion de la matière visible se rapproche de plus en plus de la notion de la matière invisible, pure et sans forme, dont Platon devait faire comme le *réceptacle de la génération*. Le caractère abstrait et mathématique de cette matière l'a fait appeler l'*indéfini* (τὸ ἄπειρον). Dès lors, comment expliquer le monde avec cette chose vide, stérile et comme morte? Ne faut-il pas, d'une manière ou d'une autre, y placer l'intelligence pour la féconder? A mesure que l'école de Milet devait approfondir l'idée de la matière pour la ramener de plus en plus à la simple virtualité, à mesure aussi devait se préciser la notion d'une intelligence active et motrice. On attribue à Thalès lui-même la conception vague d'une intelligence *qui parcourt l'onde avec rapidité* (Diog. L., I, 35. Stobée, *Ecl. phys.*, XI, 93); il considère l'âme comme un principe de mouvement, mais il ne la sépare point de l'élément humide. (Arist., *De an.*, I, 11, 22.) Diogène, contemporain d'Héraclite et d'Anaxagore (Grote, *Plato*, I, 63. Pauzerbreter, *Fragm. Diog. Apoll.*, c. 12-18, Leipzig, 1838; Simplicius : Arist., *Phys.*, 6, a), en a une idée plus nette. « L'âme « est de l'air. L'air est à la fois le principe des corps et le plus subtil d'entre « eux. De là vient que l'âme a la double puissance de connaître et de mou- « voir. En tant que formée du corps le plus subtil, elle meut; en tant que principe, « elle connaît. » (*De an.*, id., 23.) L'air, principe de la vie universelle, est donc intelligent. « Comment, sans une pensée régulatrice, toutes choses auraient-elles leur me- « sure ; l'hiver et l'été, la nuit et le jour, la pluie et les vents? » (Simplic., *Ph.*, 32, b; 33, a.) L'air animé et intelligent, respiré par l'homme, lui donne son âme et son

celui-là, que rien ne se meut [1] : ceux-ci, que tout naît et

intelligence (*Ibid.*). L'air le plus subtil et le plus chaud est celui qui anime l'homme ; de là notre supériorité. (Plut., *De plac.*, V, 20.) Cet élément de la chaleur répandu dans l'air par Diogène, Héraclite l'en séparait et en faisait un principe nouveau : le feu (Diog., IX. Stob., 916. Clément d'Alex., *Pæd.*, II, 196. Sur Héraclite, V. Zeller, *Ph. der Gr.*, I, 450-496 ; Marbach, *Gesch. P.*, 46 ; et Lassalle, *Die Phil.*) *Heracleitos des Dunklen.* Cf. Hegel, *Leçons sur l'hist. de la Phil.* Mais c'est un feu invisible et vivant qui détruit et renouvelle toutes choses, un écoulement perpétuel (ῥοὴ), soumis aux lois inflexibles de la nécessité (εἱμαρμένη). Le repos n'est qu'une apparence: La flamme d'une lampe semble immobile, et cependant elle n'est qu'un mouvement sans fin de particules qui, en un même instant, brillent et s'éteignent.

« Rien n'est donc, mais tout devient. » (*Théét.*, 152.) « Tout marche et rien ne demeure. » (*Cratyle*, 402, a.) La formule logique et métaphysique de l'héraclitéisme était l'universelle contradiction (ἐναντιότης) et l'unité des contraires, y compris celle de l'être et du non-être. « Nous sommes et ne sommes pas, disait Héraclite ; nous « descendons et ne descendons pas dans le même fleuve. » (Ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν. — V. Héracl., *Alleg.*, apud Schleiermacher, *Heracleitos*, 529.) « C'est encore ce que nous lisons dans l'obscur Héraclite : unis tout et non tout, ce qui se joint et ce qui se sépare, le consonnant et le dissonant ; et fais de tout un et d'un tout. » (Συνάψιας οὖλα καὶ οὐχι οὖλα, συμφερομενον καὶ διαφερόμενον, συνᾷδον καὶ διᾷδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. Arist., *De mundo*, 396, d.) C'est à Héraclite que Platon fait allusion dans le *Sophiste* (242, d), quand il parle de ces Muses qui nous montrent toutes choses *se réunissant en se séparant* (διαφερόμενον ἀεὶ συμφέρεται). Il le cite, dans le *Banquet*, comme faisant dériver l'harmonie de l'opposition de l'unité avec elle-même ; « tout, ajoute-t-il, en « se divisant se réunit, comme l'harmonie de l'archet et de la lyre. » (Διαφερόμενα ἀεὶ συμφέρεσθαι. *Conv.*, 187, a. Cf. Arist., *Eth.*, 8, p. 1155 ; Stob., *Phys.*, I, 58.) Enfin, la description du *devenir*, comme identification des contraires, que contient la troisième thèse du *Parménide*, semble inspirée par Héraclite. Platon, lui aussi, se représente la génération sensible comme un *écoulement* ayant pour forme l'*opposition* et pour loi la *nécessité*. Il accepte tout ce que son devancier avait dit de positif et l'applique au monde sensible. Il reconnaît que, pour qu'il y ait accord (συμφερόμενον), il faut qu'il y ait en même temps différence (διαφερόμενον). Mais il ajoute que la différence doit être ramenée à l'unité par un principe supérieur, *un* lui-même : dans ce principe l'unité est réelle et la multiplicité idéale, tandis que le monde sensible est réellement multiple et idéalement un, comme l'avait bien vu Héraclite, dont le seul tort est d'être incomplet. D'ailleurs, Héraclite sentait lui-même l'insuffisance de la matière indéfinie, et la nécessité d'un principe supérieur. Une phrase d'Aristote, dont le sens est très-controversé, semble indiquer que le philosophe ionien admettait je ne sais quelle substance immuable d'où procèdent tous les changements ; mais il semble qu'il ait voulu désigner par là la matière indéterminée, et non une réelle substance. Ce qui se rapproche davantage de l'idée d'un principe absolu, c'est la conception de la pensée immanente aux choses (τὸ ξυνὸν, τὸ περιέχον). Le feu divin a pour attribut essentiel l'intelligence (Stob., *Ecl.*, I, 500. Orig., *C. Cels.*, VI, 196) ; il est la raison universelle (κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, Sextus, VII, 129). Nous ne faisons que participer à cette raison commune. « L'homme (en tant qu'homme) ne connaît « pas ; cette faculté n'appartient qu'au principe divin.. » (Orig. *C. Cels.*, VI, 698.) « L'homme n'est pas un être raisonnable ; il n'y a d'intelligent que le principe qui « enveloppe tout. » (Sext., *ad Math.*, VIII, 286.) « C'est donc auprès de la Divinité « que l'homme s'instruit, comme l'enfant auprès de l'homme. » (Orig., *id.*) Le feu, étant le plus subtil des éléments, occupe la région du monde la plus élevée ; mais, dans ses perpétuelles métamorphoses, son essence devient de moins en moins pure ;

périt; ceux-là, que rien ne s'engendre, que rien ne se dé-

il tombe dans les régions moyennes, et arrive jusqu'à la terre, demeure de l'homme. (Diog., IX.) Notre âme est une étincelle du feu divin (Plut., *Is. et Os.*, 76); c'est la respiration qui l'entretient (*de An.*, I, 11) et nous met en communication avec l'*atmosphère universelle* (Sextus, *id.*, VII. 129.); mais qu'est-ce que cette étincelle en comparaison de la vraie intelligence? « Le plus beau singe est affreux, comparé à « l'homme, disait Héraclite d'après Platon (*Hipp. maj.*); mais l'homme le plus sage « n'est qu'un singe, comparé à Dieu. » — « Les opinions humaines ne sont que « des jeux d'enfants. » (Stob., *Ecl.*, II, 12.) — « Les yeux et les oreilles sont les « témoins grossiers des hommes qui ont une âme informe et livrée à la matière. » (Sext., VII. 126.) En effet, tout est mobile et relatif dans les données de nos sens; la sensation n'est qu'un rapport variable entre deux termes variables. « Conçois, « dit Platon interprétant Héraclite, que ce que tu appelles couleur blanche n'est « point quelque chose qui existe hors de tes yeux ni dans tes yeux; ne lui assigne « même aucun lieu déterminé, parce qu'ainsi elle aurait un rang marqué, une exis- « tence fixe, et ne serait plus en voie de génération... Il faut se former la même « idée de toutes les autres qualités. » (*Théét.*, 180, sqq.) Héraclite aboutissait donc nécessairement à la mobilité et à la vanité de la science humaine, en tant qu'humaine. Il ne semble pas avoir prétendu, comme son disciple Protagoras, que l'homme est la mesure de toutes choses. Il croyait au contraire qu'il faut « suivre la raison « commune (ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ), » que la sagesse est « la recherche du mode de dis- « tribution du Tout. » — « Quand nous participons à la pensée du tout, nous « sommes dans le vrai; quand nous avons des opinions propres, nous sommes dans « le faux. » (Sext. Emp., *ad Math.*, VII, 133.) Ainsi Héraclite aspire déjà à l'universel; mais comme il ne le rencontre nulle part, il croit que pour nous, en définitive, chaque chose est et n'est pas, est vraie et n'est pas vraie, est bonne et n'est pas bonne. (Arist., *Mét.*, III, 8, 1012, b; *Topic.*, VIII, 155. b.) Ainsi, avec Héraclite, la philosophie ionienne sent son impuissance. D'abord enivrée d'elle-même dans son premier essor, la pensée retombe et s'affaisse avec douleur. Déjà elle commence à savoir qu'elle ne sait rien. L'*objectif*, si ardemment cherché, se perd dans la mobilité universelle des choses; et le sujet pensant se met à douter de ses forces. Nos moyens de connaissance, mobiles comme leurs objets, s'enfuient et passent avec eux. L'école dynamiste de Milet finit donc par détruire elle-même le prétendu principe matériel qu'elle avait placé à l'origine des choses, et elle y substitue peu à peu une vague divinité, l'*intelligence*, qu'elle ne sépare pas nettement de l'univers. Tout est génération, disait-elle; et elle est forcée bientôt d'ajouter : tout *meurt;* car la génération et la mort s'appellent mutuellement. A la vue de ce flot qui emporte les choses, Héraclite s'attriste; en lui s'élève comme un soupir mélancolique vers un principe immuable, vaguement entrevu. Socrate répondra : — Tout passe, excepté deux choses : moi qui pense, et l'objet de ma pensée, le Bien.

1. *Note de la page* 9. — « L'école d'Élée, principalement Zénon, s'appliqua à démontrer que toutes les difficultés que les partisans de la pluralité élevaient contre l'unité retombaient sur eux-mêmes. Écoutons Platon : « Toi (dit Socrate à Parménide), tu avances dans tes poëmes que tout est un, et que tu en apportes de belles et bonnes preuves; lui Zénon), il prétend qu'il n'y a pas de pluralité..... — La vérité est (dit Zénon) que cet écrit était pour venir à l'appui du système de Parménide, contre ceux qui voudraient le tourner en ridicule en montrant que, si tout était un, il s'ensuivrait une foule de conséquences absurdes et contradictoires. Mon ouvrage répond donc aux partisans de la pluralité et leur renvoie leurs arguments et même au delà, en essayant de démontrer qu'à tout bien considérer, la supposition qu'il y a de la pluralité conduit à des conséquences encore plus ridicules que la supposition que tout est un. » Simplicius lui attribue précisément le même point de vue. « Zénon démontre successi-

truit [1]. Il faisait encore cette réflexion : ceux qui apprennent

vement que, si la pluralité existe, elle est à la fois grande et petite.... finie et infinie..... étant et n'étant pas..... » Ces passages font voir que Zénon s'était placé tout exprès dans l'hypothèse de la pluralité pour la mieux combattre, en la poussant à ses conséquences nécessaires. Faute de bien comprendre le but qu'il se proposait et la situation où il s'était mis, on lui a prêté une foule d'opinions ridicules, qui, loin de lui appartenir, sont des conséquences qu'il tire de la doctrine de la pluralité.

Voici les arguments célèbres de Zénon, conservés par Aristote (*Physique*, VI, 9).

I^er^ *Argument*. — « Le mouvement est impossible, car ce qui est en mouvement doit traverser le milieu avant d'arriver au but (ce qui est impossible, là où il n'y a plus de continu, et où chaque point se divise et se subdivise à l'infini). »

Bayle explique ainsi cet argument :

« S'il y avait du mouvement, il faudrait que le mobile pût passer d'un lieu à un autre ; car tout mouvement renferme deux extrémités, *terminum a quo, terminum ad quem*, le lieu d'où l'on part et le lieu où l'on arrive. Or, ces deux extrémités sont séparées par des espaces qui contiennent une infinité de parties, vu que la matière est divisible à l'infini ; il est donc impossible que le mobile parvienne d'une extrémité à l'autre. Le milieu est composé d'une infinité de parties qu'il faut parcourir successivement les unes après les autres, sans que jamais vous puissiez toucher celle de devant en même temps que vous touchez celle qui est en deçà, de sorte que, pour parcourir un pied de matière, je veux dire pour arriver du commencement du premier pouce à la fin du douzième pouce, il faudrait un temps infini, car les espaces qu'il faut parcourir successivement entre ces deux termes, étant infinis en nombre, il est clair qu'on ne peut les parcourir que dans une infinité de moments... La réponse d'Aristote est pitoyable ; il dit qu'un pied de matière, n'étant infini qu'en puissance, peut fort bien être parcouru dans un temps fini... C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine, car si la matière est divisible à l'infini, elle contient actuellement un nombre infini de parties ; ce n'est donc point un infini en puissance ; c'est un infini qui existe réellement, actuellement. »

II^e^ *Argument*. — « Le mouvement n'existe pas ; car ce qui court le plus vite ne peut jamais atteindre ce qui va le plus lentement. En effet, il faudrait que celui qui poursuit fût arrivé déjà au point d'où l'autre part (ce qui est impossible avec la divisibilité à l'infini qui, subdivisant infiniment l'espace, met toujours un infiniment petit quelconque entre les deux coureurs). » C'est l'argument célèbre, appelé l'Achille. Diogène (IX, 29) dit que Zénon en est l'inventeur, mais il convient que Phavorinus l'attribue à Parménide et à beaucoup d'autres. Bayle : « Supposons une tortue à vingt pas en avant d'Achille ; limitons la vitesse de la tortue et celle de ce héros à la proportion d'un à vingt. Pendant qu'Achille fera vingt pas, la tortue en fera un ; elle sera donc encore plus avancée que lui. Pendant qu'il fera le vingt-unième pas, elle gagnera la vingtième partie du vingt-deux ; et pendant qu'il gagnera cette vingtième partie, elle parcourra la vingtième partie de la partie vingt et unième, et ainsi de suite. Aristote nous renvoie à ce qu'il a répondu à la précédente objection ; nous pouvons le renvoyer à notre réplique. »

III^e^ *Argument*. — « Le mouvement est identique au non-mouvement. En effet, tout mouvement a lieu dans un espace qui lui est égal, c'est-à-dire où il a lieu au moment où il a lieu ; donc (comme on est toujours là où l'on est) la flèche est toujours en repos quand elle est en mouvement (car elle n'est jamais où elle n'est point). » Bayle : « Si une flèche qui tend vers un certain lieu se mouvait, elle serait tout ensemble en repos et en mouvement. Or cela est contradictoire, donc elle ne se meut pas. La conséquence de la majeure se prouve de cette façon. La flèche à chaque moment est dans un espace qui lui est égal ; elle y est en repos, car on n'est point dans

les choses humaines espèrent mettre en pratique ce qu'ils au-

un espace d'où l'on sort ; il n'y a donc point de moment où elle se meuve ; et si elle se mouvait dans quelques moments, elle serait tout ensemble en repos et en mouvement. »

IVe *Argument.* — « Le mouvement conduit à l'absurdité. Supposez deux corps égaux entre eux, mus dans un espace donné et dans une direction opposée et avec la même vitesse ; supposez que l'un parte de l'extrémité de l'espace donné, l'autre du milieu : (comme l'un n'aura parcouru que la moitié de l'espace donné, quand l'autre l'aura entièrement parcouru, le même espace sera parcouru par deux corps égaux et d'égale vitesse dans un temps inégal) il en résulte qu'une moitié de temps paraît égale au double. »

Bayle : « Ayez une table de quatre aunes, prenez deux corps qui aient aussi quatre aunes, l'un de bois, l'autre de pierre ; que la table soit immobile, et qu'elle soutienne la pièce de bois, selon la longueur de deux aunes à l'occident; que le morceau de pierre soit à l'orient, et qu'il ne fasse que toucher le bord de la table. Qu'il se meuve sur cette table vers l'occident, et qu'en demi-heure il fasse deux aunes, il deviendra contigu au morceau de bois. Supposons qu'ils ne se rencontrent que par leurs bords, et de telle sorte que le mouvement de l'un vers l'occident n'empêche point l'autre de se mouvoir vers l'orient; qu'au moment de leur contiguïté, le morceau de bois commence à tendre vers l'occident; qu'ils se meuvent d'égale vitesse ; dans demi-heure le morceau de pierre achèvera de parcourir toute la table ; il aura donc parcouru un espace de quatre aunes dans une heure, savoir, toute la superficie de la table ; or le morceau de bois dans demi-heure a fait un semblable espace de quatre aunes, puisqu'il a touché toute l'étendue du morceau de pierre par les bords; il est donc vrai que deux mobiles d'égale vitesse font le même espace, l'un dans demi-heure, l'autre dans une heure, donc une heure et une demi-heure font des temps égaux, ce qui est contradictoire. Aristote dit que c'est un sophisme, puisque l'un de ces mobiles est considéré par rapport à un espace qui est en repos, savoir la table, et que l'autre est considéré par rapport à un espace qui se meut, savoir le morceau de pierre. J'avoue qu'il a raison d'observer cette différence, mais il n'ôte pas la difficulté ; car il reste toujours à expliquer une chose qui paraît incompréhensible, c'est qu'en même temps un morceau de bois parcourt quatre aunes par son côté méridional, et qu'il n'en parcourt que deux par sa surface inférieure. » (Cousin, *Philosophie ancienne.*)

1. *Note de la page* 11.— C'est l'opinion des écoles mécanistes, d'abord les atomistes d'Abdère, puis Anaxagore. Ces philosophes expliquaient toutes choses par la séparation ou la réunion mécanique des éléments : il n'y a donc de changement que dans les formes et non dans le fond des substances. Les éléates admettaient aussi que rien ne naît ni ne périt.

Ce passage de Xénophon sur la multiplicité des systèmes métaphysiques rappelle un passage analogue de Platon dans le *Sophiste* : « Une matière que Parménide semble avoir traitée un peu trop à son aise, ainsi que tous ceux qui s'en sont occupés, c'est la distinction des êtres, combien d'espèces il y en a et quelles elles sont. — Comment ? — Il semble que chacun de nous ait débité sa fable, comme à des enfants. L'un nous présente les êtres au nombre de trois. Un autre n'en compte que deux, le sec et l'humide, ou bien le chaud et le froid, les marie et les met en ménage. Nos éléates, à partir de Xénophane, ou même de plus loin, arrangent leur fables en réduisant à un seul être ce qu'on appelle l'univers. » — Platon ne conclut pas, comme Xénophon, qu'il faut dédaigner la spéculation. Il conclut qu'il faut emprunter à tous les systèmes ce qu'ils ont de vrai, « comme les enfants à qui on donne à choisir entre plusieurs choses, et qui les prennent toutes. » — Voir notre *Philosophie de Platon*, liv. I, ch. I : « La dialectique de Platon consiste dans une série d'analyses et de synthèses faisant d'*un plusieurs*, et de *plusieurs un*. Platon applique cette méthode

ront appris, pour leur usage et celui des autres; les scrutateurs des choses divines croient-ils de même que, lorsqu'ils connaîtront bien les causes nécessaires[1] de tout ce qui est, ils

aux systèmes de ses devanciers : il les pose, les oppose et les concilie. Par exemple, dans le *Sophiste*, il met en contraste le système de l'universel mouvement et celui de l'universel repos (thèse et antithèse); puis il conclut que ni l'un ni l'autre n'est la vérité (synthèse négative ou double négation, οὐδέτερον), parce que l'un et l'autre sont vrais à la fois sous divers rapports (synthèse affirmative ou double affirmation, ἀμφότερον). Démontrer, pour Platon, ce n'est pas s'attacher à un principe exclusif et se contenter d'en déduire les conséquences logiques; c'est compléter un principe par un autre, une conséquence par une autre, une Idée par une autre Idée; démontrer, c'est montrer les Idées sous tous leurs aspects; c'est ne négliger aucune négation comme aucune affirmation; c'est tourner et retourner l'objet en tous sens sous le regard de la pensée. Démontrer, c'est faire voir une Idée, comme un rayon de lumière, se réfléchissant dans tous les sens et dans tous les milieux, développant toutes ses nuances et ses ombres comme ses clartés; puis le dialecticien réunit tous les rayons en un même faisceau, les concentre en une même lumière et les rattache au foyer universel, au *soleil intelligible*, unité suprême d'où dérivé la multiplicité infinie des essences et des intelligences. En un mot, démontrer, c'est comprendre; et comprendre, c'est embrasser la multiplicité tout entière dans l'unité. Platon n'est pas de ceux qui disent : qui trop embrasse, mal étreint; il dirait plutôt : celui qui n'embrasse pas tout, n'étreint rien; car la vérité, qu'il croit alors tenir d'un côté, lui échappe de l'autre. De là une critique impitoyable des systèmes étroits qui osent dire : je suis la vérité, toute la vérité; mais cette critique n'est négative qu'à l'égard des négations mêmes, et ce que Platon laisse toujours entrevoir au delà, c'est l'affirmation des Idées. »

1. Ἀνάγκαι désigne les causes nécessaires et aveugles, les causes motrices, mécaniques et matérielles. Ce ne sont point là, ni pour Socrate ni pour Platon, les causes véritables. L'explication suprême des choses se trouve dans la cause finale, dans le bien. Aussi Socrate préférait la recherche des causes finales à celle des causes motrices. Et, en effet, conçoit-on le mouvement sans un but auquel il aspire? Si un objet se suffisait à lui-même, admettrait-il le changement et le développement? Non sans doute, et il faut dire que le mouvement existe à cause du but, à cause de la fin; l'imparfait, à cause du bien qui est la perfection. Le bien, fin dernière des choses, existe donc par lui-même et pour lui-même; et, de plus, c'est pour lui seul qu'existe le reste : le vrai principe de toute chose imparfaite, c'est la perfection. Sans doute le mouvement suppose, non-seulement une fin, mais un moteur. Cependant la cause motrice n'est point la raison dernière et véritable du mouvement. Le mouvement ne pourrait se produire sans un but; la cause du mouvement serait donc impuissante et inactive si ce but n'existait pas. Aussi les causes motrices sont, dit Platon, « au nombre de ces causes secondaires et comme auxiliaires (συναιτίων), dont Dieu se sert pour représenter l'Idée du bien aussi parfaitement qu'il est possible. » — « La plupart des hommes les regardent, non comme des causes secondaires, comme des moyens auxiliaires, mais comme les vraies causes de toutes choses, parce qu'elles refroidissent, échauffent, condensent, liquéfient, et produisent d'autres effets semblables. Mais il ne peut y avoir en elles ni raison ni intelligence. Car, de tous les êtres, le seul qui puisse posséder l'intelligence, c'est l'âme; or l'âme est invisible, tandis que le feu, l'eau, la terre et l'air sont tous des corps visibles. Mais celui qui aime l'intelligence et la science doit rechercher, comme les vraies causes premières, les causes intelligentes (τὰς τῆς ἐμφρονος φύσεως αἰτίας πρωτὰς μεταδιώκειν), et mettre au rang des causes secondaires toutes celles qui sont mues et meuvent néces-

feront à leur gré, et selon leurs besoins, les vents, la pluie, les saisons ou autres choses semblables? ou, sans se flatter de tant de puissance, leur suffit-il de savoir comment tout cela se fait? C'est ainsi qu'il parlait de ceux qui s'embarrassent de ces spéculations[1].

8. Pour lui, s'entretenant sans cesse de ce qui est à la portée de l'homme, il examinait ce qui est pieux ou impie, ce qui est honnête ou honteux, ce qui est juste ou injuste; en quoi consistent la sagesse et la folie, la valeur et la pusillanimité; ce que c'est qu'un État et un homme d'État, ce que c'est que le gou-

sairement. Il faut suivre et exposer ces deux genres de causes, en traitant séparément de celles qui produisent avec intelligence ce qui est beau et bon, et de celles qui, dépourvues de raison, agissent au hasard et sans ordre. » (*Tim.*, 46, c. Cf. *Phil.*, 27, a, et *Polit.*, 128.)

Socrate, pendant sa jeunesse, était possédé du désir d'apprendre cette science qu'on appelle la physique; mais il reconnut bientôt l'insuffisance d'une science qui se réduit tout entière à la considération des causes motrices, et qui néglige la fin en faveur des moyens, les raisons véritables en faveur des raisons secondaires. « Enfin, ayant un jour entendu quelqu'un lire, dans un livre qu'il disait être d'Anaxagore, que l'intelligence est l'ordonnatrice et le principe de toutes choses, je fus ravi; il me parut convenable que l'intelligence eût tout ordonné et tout disposé dans le meilleur ordre possible. Si donc, pensai-je, quelqu'un veut trouver la cause de chaque chose, comment elle naît, périt ou existe, il faut qu'il cherche comment l'être, l'action ou une modification quelconque, sont pour elle ce qu'il y a de meilleur; et, d'après ce principe, il s'ensuit que l'homme ne doit chercher à connaître, dans ce qui le concerne comme dans ce qui se rapporte à quoi que ce soit, que ce qui est le meilleur et le plus parfait. Que l'on dise, par exemple, que, si je n'avais ni os ni muscles, je ne pourrais faire ce que je jugerais à propos, on dira la vérité; mais dire que ces os et ces muscles sont la cause de ce que je fais, et non pas la préférence pour ce qui est le meilleur, en quoi je me sers de l'intelligence, voilà une explication de la dernière faiblesse : c'est ne pouvoir pas faire cette distinction qu'autre chose est la cause, et autre chose ce sans quoi la cause ne serait jamais cause; c'est pourtant à ce qui sert de moyen que la plupart des hommes, marchant à tâtons comme dans les ténèbres, donnent improprement le nom de cause... Ils n'admettent pas le principe du bien, nécessaire pour tout lier et tout soutenir. Quant à moi, pour apprendre quelle est cette cause, je me serais fait volontiers le disciple de qui que ce fût; mais n'ayant pu parvenir à la connaître, ni par moi ni par les autres, j'allai à sa recherche par une voie nouvelle. » (*Phædo*, 100.)

Cette voie consiste à regarder comme cause véritable d'un objet la perfection idéale de ce même objet. Entre la cause exemplaire et la cause finale, il n'y a pour Socrate aucune différence. L'artiste « qui a les yeux fixés sur l'idéal et qui s'efforce d'en reproduire la vertu, » n'a d'autre fin que l'idéal lui-même. Ainsi l'intelligence divine a pour fin le bien. Elle n'agirait point si le bien n'existait pas; elle aurait beau contenir en elle-même la puissance efficiente, elle ne pourrait la manifester et la développer; car cette manifestation, étant sans motif et sans but, serait sans raison. Si donc la cause efficiente explique la réalité de l'effet, la cause finale, à son tour, explique l'action de la cause efficiente, et ainsi, au premier rang des causes, il faut placer non pas l'activité, non pas la pensée, mais le bien.

1. Idée fort étroite de la science, qui indique une réaction exagérée contre l'esprit

vernement, et comment on en tient les rênes. Enfin, il discourait sur toutes les connaissances qui constituent l'homme vertueux, et sans lesquelles il pensait qu'on mérite justement le nom d'esclave [1].

9. Que ses juges se soient trompés sur ses pensées secrètes, cela n'est point étonnant; mais qu'ils n'aient fait aucune attention à ce que tout le monde savait, qui n'en serait pas surpris? Élevé au rang de sénateur [2], il avait juré, en cette qualité, de ne juger que conformément aux lois. Élu ensuite épistate [3], pressé par le peuple de condamner à mort et de comprendre dans un seul et même jugement Érasinide, Thrasylle, et sept autres généraux [4], il ne voulut pas permettre le vote. Le peuple s'irrita, les grands menacèrent; mais il aima mieux rester fidèle au serment, que de commettre une injustice pour complaire à la multitude et calmer son courroux. C'est qu'en effet il n'avait pas sur la Providence les idées du vulgaire, qui croit que certaines choses sont connues des dieux et que d'autres leur échappent : il pensait que les dieux savent tout ce que nous disons, ce que nous faisons, ce que nous méditons en silence; qu'ils sont partout, qu'ils font des signes aux hommes sur toutes les choses humaines.

10. Je m'étonne donc qu'on ait été persuadé qu'il avait sur la divinité des opinions condamnables, lui qui n'avait jamais rien dit, jamais rien fait d'impie ; lui au contraire dont les discours et les actes, vraiment religieux, étaient tels, que l'homme qui agirait et parlerait comme lui, acquerrait la réputation de piété la plus grande et la mieux méritée.

spéculatif de la période antérieure à Socrate. Il faut le remarquer cependant, Socrate ne rejette que les spéculations astronomiques et physiques; il avait lui-même un esprit très-spéculatif en morale et même en métaphysique.

1. Socrate recherchait l'essence des vertus, et en général de toutes les choses humaines ou vraiment divines (et non célestes ou astronomiques).

2. Le Sénat d'Athènes était formé de 500 membres tirés au sort dans chacune des dix tribus.

3. Les *épistates* ou présidents, pris dans le Sénat d'après un ordre fixé par le sort, présidaient le Sénat et l'Assemblée du peuple. C'est l'an 486 avant J.-C. que Socrate fut élu épistate.

4. Ces généraux, après avoir remporté aux îles Arginuses une sanglante victoire sur les Lacédémoniens, avaient négligé, battus par la tempête, d'ensevelir les morts. De là leur mise en accusation, à laquelle Socrate s'opposa en vain, et finalement leur condamnation.

II

Combien Socrate était éloigné de corrompre la jeunesse, et surtout ses disciples. Ses leçons, au contraire, avaient constamment pour but de les diriger vers la vertu.

11. Ce qui m'étonne encore, c'est que quelques personnes aient cru que Socrate corrompait la jeunesse : Socrate, le plus sobre des hommes, lui qui supportait le froid, le chaud, les plus rudes fatigues ; qui s'était fait une telle habitude de la modération, qu'il trouvait aisément le nécessaire dans la plus humble fortune. Comment donc, avec de telles mœurs, aurait-il conduit les autres à l'impiété, au mépris des lois, à l'abus des plaisirs ? comment les aurait-il rendus incapables de supporter les fatigues ? N'a-t-il pas, au contraire, déraciné ces vices de leurs cœurs, en y imprimant l'amour de la vertu, en leur donnant l'espoir de devenir un jour des hommes vertueux s'ils veillaient sur eux-mêmes ? Il ne se vantait pas d'enseigner la sagesse ; mais sa vertu bien connue faisait espérer à ceux qui le fréquentaient qu'en l'imitant, ils parviendraient à lui ressembler [1]. Il ne négligeait pas les soins physiques qu'exige de nous la nature, et ne louait pas cette négligence dans les autres. Il blâmait qu'on mangeât avec excès et qu'on fît ensuite de violents exercices ; mais il approuvait un exercice modéré à la suite d'un repas frugal. Ce régime, disait-il, donne la santé et ne nuit point aux facultés de l'âme.

12. Dans ses vêtements, dans sa chaussure, dans toute sa manière de vivre, il était bien éloigné de la délicatesse et de l'ostentation. On ne lui reprochera pas plus d'avoir inspiré l'avarice à ses amis : car, en même temps qu'il les guérissait des autres passions, il les formait au désintéressement, en ne recevant d'eux aucun argent [2] pour ses leçons. Il pensait que

1. Les sophistes, au contraire, faisaient profession d'enseigner la sagesse et la vertu.

2. Autre point par lequel Socrate s'opposait aux sophistes.

ceux qui agissent ainsi aiment vraiment la liberté. Se faire payer de ses entretiens, c'est, disait-il, se rendre esclave, puisqu'on s'impose l'obligation de converser avec ceux dont on reçoit un salaire. Il s'étonnait encore qu'un professeur de morale exigeât de l'argent, et que, loin de voir dans l'acquisition d'un ami la plus grande des récompenses, il fût troublé par la crainte qu'un homme rendu honnête et vertueux n'eût pas la plus grande reconnaissance pour le plus grand des bienfaits[1]. Socrate ne s'était jamais, en présence de personne,

1. On trouve souvent la même idée exprimée dans les dialogues de Platon. Un bon professeur, disait Socrate, devra nécessairement rendre bons ses élèves; et alors pourquoi exige-t-il d'eux un payement immédiat, comme s'il craignait de les voir montrer plus tard envers lui de l'ingratitude? Cf. le *Gorgias* : — Socrate. « Les sophistes, gens habiles d'ailleurs, tiennent, en ceci au moins, une conduite dépourvue de bon sens : en même temps qu'ils font profession d'enseigner la vertu, ils accusent souvent leurs élèves d'injustice envers eux, comme les frustrant de l'argent qui leur est dû, et ne témoignant pour eux aucune sorte de gratitude après tous leurs services. Or, y a-t-il rien de plus inconséquent qu'un pareil discours? Dire que des hommes devenus bons et justes par les soins de leur maître, et dans l'âme de qui l'injustice a fait place à la justice, agissent injustement par un vice qui n'est plus en eux, ne te semble-t-il point, mon cher ami, que cela est absurde?.... Il pourrait se faire que quelqu'un qui aurait reçu toute autre espèce de bienfait, par exemple, qui serait devenu léger à la course par les soins d'un maître de gymnase, fût capable de le frustrer de la reconnaissance qu'il lui doit, si le maître de gymnase la laissait à sa discrétion, et qu'il n'eût pas fait avec lui un marché stipulant qu'il recevrait un prix de ses leçons à mesure qu'il lui communiquerait l'agilité. Car ce n'est point, je pense, la lenteur à la course, mais l'injustice qui fait les hommes injustes : n'est-ce pas ? — Callicles. Oui. — Socrate. Si donc quelqu'un détruisait ce mal, l'injustice, il n'aurait point à craindre qu'on se comportât injustement à son égard, et il serait le seul qui pourrait en sûreté faire l'avance d'un pareil bienfait, s'il était réellement en son pouvoir de rendre les hommes vertueux. N'en conviens-tu pas? — Callicles. Oui. Socrate. C'est probablement pour cette raison qu'il n'y a nulle honte à recevoir un salaire pour les autres conseils que l'on donne, touchant l'architecture, par exemple, ou tout autre art semblable. — Callicles. Il y a apparence. — Socrate. Au lieu que par rapport à l'entreprise qui a pour objet d'inspirer à un homme toute la vertu qu'il peut avoir, et de lui apprendre à gouverner parfaitement sa famille ou sa patrie, nous tenons pour une chose honteuse de refuser nos conseils à moins qu'on ne nous donne de l'argent. Est-ce vrai? — Callicles. Oui. — Socrate. Car évidemment la raison de cette différence est que, de tous les bienfaits, celui-là est le seul qui porte la personne qui l'a reçu à désirer de faire à son tour du bien à son bienfaiteur : en sorte que c'est un bon signe lorsqu'on donne à l'auteur d'un tel bienfait des marques de sa reconnaissance, et un mauvais signe, lorsqu'on ne lui en donne aucune. La chose n'est-elle pas ainsi? »

Socrate raisonne toujours en faisant abstraction du libre arbitre. Si vous *savez* réellement le bien, vous pouvez l'*enseigner;* si vous l'enseignez aux autres, vous le leur faites *savoir;* or, s'ils savent le bien, ils le feront; donc ils ne pourront être méchants pour vous. Le maître qui se plaint de son disciple est un faux maître qui ne savait pas le bien et n'a pu le faire savoir aux autres.

flatté d'un tel succès ; mais il espérait que ceux qui auraient embrassé ses principes lui seraient éternellement dévoués, et qu'ils s'aimeraient toujours entre eux. Et un tel homme aurait corrompu la jeunesse ! l'étude de la vertu est donc un moyen de corruption !

13. Par Jupiter, dit son accusateur, il enseignait à mépriser les lois reçues : — c'était folie, disait Socrate, qu'une fève décidât du choix des chefs de la république[1], tandis que l'on ne tirait au sort ni un pilote, ni un architecte, ni un joueur de flûte, ni d'autres artistes semblables, dont les fautes sont bien moins dangereuses que celles des magistrats. Par de tels discours, si l'on en croit son accusateur, il échauffait l'esprit des jeunes gens, il leur inspirait le mépris des lois, il les rendait violents. Pour moi, je pense que ceux qui font leur étude de la sagesse, et qui se croient capables d'éclairer leurs concitoyens sur leurs véritables intérêts, ne sont point du tout violents ; ils savent que la violence engendre les haines et tous les malheurs, tandis que la persuasion inspire la bienveillance sans être jamais dangereuse. L'homme que vous contraignez vous hait, dans l'opinion que vous le privez de quelque avantage ; celui que vous persuadez vous aime comme un bienfaiteur. Ce n'est pas le sage, c'est le puissant dépourvu de lumières qui recourt à la violence. Celui qui ose employer la force a besoin de plus d'un appui ; il n'en faut aucun à qui sait persuader : seul, il se croit assez fort ; d'ailleurs, jamais de tels hommes n'ont ensanglanté leurs mains. Qui, en effet, aimerait mieux tuer son semblable que de se le rendre utile par la persuasion[2] ?

1. Les sénateurs et plusieurs autres magistrats étaient élus par le sort, κληρωτοί. On tirait un nom dans une urne ; puis, dans une autre, une feve dont la couleur blanche ou noire décidait du sort des candidats.

2. Passage d'une grande beauté. Y a-t-il rien de plus faible, en définitive, et de plus périssable, que ce qu'on appelle la force ? Celui qu'enchaîne une puissance matérielle cherche toujours à se dégager de ses liens : esclavage appelle révolte ; tout maître devient un ennemi. Mais celui que j'ai su persuader aime les liens qui l'attachent à moi ; il les aime parce qu'il ne les a point reçus du dehors, mais se les est donnés librement, parce que c'est lui qui, pour ainsi dire, s'est persuadé lui-même. Aussi le vrai sage, comme le dit très-bien Xénophon, ne songera jamais, hors du cas de légitime défense, à employer la force, fût-ce en vue d'une fin utile. La violence est injuste, et une politique injuste est toujours fatale, même à ceux qu'elle veut protéger. — N'employer la force qu'envers ceux qui l'emploient contre les droits d'autrui, et s'efforcer toujours de persuader librement le bien, en d'au-

14. Mais Critias [1] et Alcibiade, continue l'accusateur, ont été liés avec Socrate, et ils ont fait le plus grand mal à leur patrie. Critias a été le plus fourbe, le plus violent et le plus sanguinaire des membres de l'oligarchie ; et la démocratie n'a point eu d'homme plus débauché, plus insolent qu'Alcibiade. Je suis loin d'entreprendre l'apologie du mal qu'ils ont pu faire à leur patrie ; je raconterai seulement le genre de liaison qu'ils eurent avec Socrate. C'étaient bien les deux hommes les plus ambitieux d'Athènes ; ils voulaient gouverner et faire parler d'eux. Ils savaient que Socrate vivait content de peu ; qu'il commandait à toutes ses passions ; qu'avec le talent de la parole, il tournait à son gré l'esprit de ceux qui conversaient avec lui. Dira-t-on que des hommes de leur caractère, d'après la connaissance qu'ils avaient de Socrate, recherchaient son entretien pour vivre comme lui, pour imiter sa tempérance, ou parce qu'ils croyaient que sa fréquentation leur donnerait l'habitude de la parole et celle des affaires ? Pour moi, je crois que si les dieux leur avaient donné le choix de vivre comme ils voyaient que vivait Socrate, ou de mourir, ils auraient préféré la mort. C'est ce que leur conduite a prouvé. Dès qu'ils crurent en savoir plus que ceux qui profitaient en même temps qu'eux de ses entretiens, ils laissèrent là Socrate, pour se jeter dans les affaires, expliquant ainsi le motif de leur liaison.

15. On m'objectera peut-être que Socrate ne devait enseigner la politique à ses disciples qu'après leur avoir appris à se gouverner eux-mêmes. Je ne contredis point cette remarque ; mais je vois que tous les maîtres se donnent pour exemple de ce qu'ils enseignent, qu'ils unissent à la pratique le secours de la parole ; et je sais que Socrate montrait en lui-même à ses disciples le modèle de l'homme vertueux, et qu'il joignait à ses exemples les plus belles leçons sur les devoirs des hommes et

tres termes, d'instruire, voilà le dernier mot de la politique. Qu'on le remarque, si c'est la justice et la liberté pour tous, c'est aussi l'intérêt de tous : car celui qui persuade et celui qui est persuadé ont un égal intérêt, l'un à répandre autour de lui la vérité, l'autre à abandonner ses erreurs.

1. Critias, l'un des trente tyrans, périt l'an 403, dans la bataille de Phylé, où Thrasybule fut vainqueur. Débauché, violent et cruel, il se montra sans pitié envers la démocratie athénienne qui l'avait autrefois fait exiler. Au reste, ce fut un poëte et un orateur distingué. Il avait écrit des élégies et des discours qui ont été perdus depuis. — Platon a consacré à Critias un de ses dialogues.

sur la vertu. Je sais encore qu'Alcibiade et Critias se conduisirent sagement tant qu'ils le fréquentèrent, non qu'ils craignissent qu'il les maltraitât, qu'il les frappât, mais parce qu'ils jugeaient alors qu'il était bien de vivre ainsi.

16. La plupart de ces gens qui se piquent de philosophie soutiendront peut-être que l'homme juste ne devient jamais injuste, ni l'homme modeste, insolent, et que, dans tout ce qui porte sur des principes, l'homme instruit ne peut devenir ignorant. Je ne suis point de cette opinion; car je vois que, pour ceux qui se négligent, les exercices de l'âme deviennent aussi impossibles que les exercices du corps. En effet, ils ne peuvent ni faire ce qu'ils doivent, ni s'abstenir de ce qui leur est interdit : aussi les pères, même assurés du bon naturel de leurs enfants, ne laissent pas de les éloigner des sociétés dangereuses, persuadés qu'elles détruisent les inclinations louables, tandis que la fréquentation des sociétés honnêtes est un utile exercice de vertu. Un poëte rend témoignage à cette vérité :

> Le sage dans nos cœurs imprime ses vertus;
> Le méchant nous ravit notre bonté première [1].

Un autre dit encore :

> Le vice a quelquefois surpris le cœur du sage.

17. Je suis frappé de cette vérité. Je vois que, par le défaut d'exercice, on oublie même les vers, malgré le secours de leur mesure : la négligence fait oublier de même les plus sages préceptes. Or, quand on oublie les préceptes qui portent à la vertu, on perd jusqu'aux idées qui nous la rendaient chère; et, la trace de ces idées une fois effacée, il n'est pas étonnant qu'on oublie la vertu elle-même.

18. Je remarque encore que l'homme qui s'adonne au vin a moins de force pour observer ses devoirs et pour s'interdire ce qu'il doit éviter. Plusieurs savaient ménager leur fortune, et ne

1. Vers de Théognis, cités aussi par Platon dans le *Ménon*, et par Xénophon dans le *Banquet*. Théognis, né à Mégare, a dû surtout sa célébrité aux préceptes moraux qu'on avait extraits de ses élégies.

le savent plus; ils commencent par dissiper leur bien, et se livrent ensuite à des gains honteux qui naguère les auraient fait rougir. Qui empêche donc qu'un homme d'abord tempérant ne le soit plus? que celui qui a pu être juste dans un temps n'en ait plus la force dans un autre ? Toutes les vertus, selon moi, la tempérance surtout, s'acquièrent par l'exercice. Dès que les voluptés se sont emparées de l'âme, elles lui persuadent d'abjurer toute retenue et de satisfaire au plus tôt les sens.

19. Tant qu'Alcibiade et Critias restèrent auprès de Socrate, ils purent, avec un tel secours, combattre et vaincre leurs passions; mais dès qu'ils l'eurent quitté, Critias se retira dans la Thessalie, où il vécut avec des hommes qui aimaient mieux se livrer à leurs déréglements que d'observer la justice. S'abandonnant à d'habiles flatteurs qui connaissaient tout son crédit dans la république et chez les puissances alliées, honoré par le peuple, et ne trouvant personne qui lui contestât le premier rang, Alcibiade s'oublia lui-même; semblable à ces athlètes qui se négligent parce qu'ils remportent une trop facile victoire dans les combats gymniques. D'après tout ce qui leur est arrivé, enflés d'ailleurs de leur noblesse, éblouis de leur fortune, étourdis de leur puissance, corrompus par toutes ces circonstances réunies, éloignés depuis longtemps de Socrate, est-il étonnant que leur orgueil n'ait plus connu de bornes?

20. L'accusateur impute à Socrate les fautes de ses deux disciples, et il ne le croit digne d'aucun éloge de les avoir contenus, lorsqu'ils étaient jeunes, et probablement aussi déréglés qu'intraitables! On n'a pas la même injustice dans les autres professions. Un joueur de flûte ou de lyre, ou tout autre maître qui a formé d'habiles élèves, mérite-t-il des reproches si ces mêmes élèves le quittent et deviennent ignorants sous la conduite d'un autre maître? Un père voit son fils se bien conduire dans la société de tel ami, et devenir vicieux avec tel autre : accuse-t-il le premier ami? au contraire, ne fait-il pas d'autant plus volontiers son éloge, qu'il reconnaît que son fils ne s'est perverti que dans ses dernières liaisons? Les pères mêmes ne sont pas accusés des fautes que font ceux de leurs enfants qu'ils ont toujours auprès d'eux, s'ils leur donnent de bons exemples. Voilà

comme on devait juger Socrate [1] : a-t-il fait le mal, dites qu'il fut un méchant; mais s'il pratiqua toujours la sagesse, quelle injustice de rejeter sur lui des fautes qui ne partaient point de lui ?

21. Blâmez-le cependant si, en s'abstenant du vice, il le louait dans les autres. Critias devint, pour plusieurs raisons, l'ennemi juré de Socrate. Nommé l'un des Trente, et créé nomothète [2] avec Charicles [3], il se ressouvint de tous les griefs qu'il avait contre son maître, et fit une loi qui défendait d'enseigner l'art de la parole. C'était Socrate qu'il attaquait : n'ayant aucune prise sur lui, il le chargeait du reproche que l'on adresse communément aux philosophes [4]; il le calomniait dans l'esprit de la multitude.

22. Je n'ai jamais ni entendu Socrate parler en sophiste, ni rencontré personne devant qui il ait enseigné une doctrine sophistique; mais le trait suivant prouve que c'était Socrate qu'atteignait la loi. Ces trente tyrans avaient fait mourir un grand nombre de citoyens des plus distingués; ils en avaient forcé d'autres à seconder leurs injustices. « Je serais étonné, dit un jour Socrate, que le gardien d'un troupeau qui en égorgerait une partie et rendrait l'autre plus maigre, ne voulût pas s'avouer mauvais pasteur; mais il serait plus étrange encore qu'un homme qui, se trouvant à la tête de ses concitoyens, en détruirait une partie et corromprait le reste, ne rougît pas de sa conduite et ne s'avouât pas mauvais magistrat. » Ce discours fut rapporté, Critias et Charicles mandèrent Socrate, lui montrèrent la loi, et lui défendirent d'avoir des entretiens avec la jeunesse.

23. Socrate leur demanda s'il lui était permis de leur faire des questions sur ce qu'il y avait d'obscur pour lui dans cette défense. Sur leur réponse affirmative : « Je suis prêt, leur dit-il,

1. Ces arguments appartiennent plutôt à Xénophon qu'à Socrate lui-même. Celui-ci croyait que la vraie sagesse chez le maître produit nécessairement des effets durables chez le disciple (V. p. 17, note 1). Platon nous le montre sans cesse reprochant aux politiques et aux rhéteurs de n'avoir pas su rendre vertueux leurs enfants, leurs disciples ou leurs concitoyens.

2. Les nomothètes étaient un conseil de magistrats chargés de la préparation des lois

3. Un des trente tyrans.

4. V. Platon, *Apol.*, p. 19, b.

à me soumettre aux lois; mais, afin de ne pas les violer par ignorance[1], je voudrais savoir clairement de vous-mêmes si vous interdisez l'art de la parole parce que vous croyez qu'il est au nombre des choses qui sont bien ou de celles qui sont mal. Dans le premier cas, on doit donc désormais s'abstenir de bien dire; dans le second, il est clair qu'il faut tâcher de bien parler. » Alors Chariclès, s'emportant : « Puisque tu ne nous entends pas, nous te défendons, ce qui est plus facile à comprendre, de jamais t'entretenir avec les jeunes gens. — Pour qu'on voie clairement, dit Socrate, si je m'écarte de ce qui m'est prescrit, indiquez-moi jusqu'à quel âge les hommes sont dans la jeunesse. — Ils y sont tant qu'il ne leur est pas permis d'entrer au sénat, parce qu'ils n'ont pas encore acquis la prudence; ainsi ne parle pas aux jeunes gens au-dessous de trente ans. — Mais si je veux acheter quelque chose d'un marchand qui ait moins de trente ans, pourrai-je lui dire : Combien cela? — On te permet cette question; mais tu as coutume d'en faire sur quantité de choses que tu sais bien, et voilà ce qui t'est défendu. — Ainsi je ne répondrai point à un jeune homme qui me dirait : Où demeure Chariclès? où est Critias? — Tu peux répondre à cela, lui dit Chariclès. — Mais souviens-toi, Socrate, reprit Critias, de laisser en repos les cordonniers, les fabricants de métaux et autres artisans; aussi bien, je crois qu'ils sont fort las de s'entendre mêlés dans tous tes propos[2]. — Il faudra sans doute aussi, répondit Socrate, que je renonce aux conséquences que je tirais de leurs professions, relativement à la justice, à la piété, à toutes les vertus? — Oui, par Jupiter! répliqua Chariclès : laisse là aussi tes bouviers, sans quoi tu pourrais trouver du déchet dans ton bétail. » Ce mot fit assez connaître que la comparaison du berger, rapportée trop fidèlement, était la cause de leur haine contre Socrate.

24. On vient de dire quelle liaison avait existé entre Socrate et Critias, et quels étaient leurs sentiments mutuels. J'ajoute

1. Exemple d'ironie socratique.

2. On sait que Socrate avait coutume d'emprunter des exemples aux métiers les plus humbles, surtout dans ses entretiens avec les sophistes, pour se moquer de leur style prétentieux. Socrate croyait du reste que les choses les plus simples et les plus humbles reflètent, comme tout le reste, la vérité universelle.

que l'on ne peut profiter auprès d'un homme qui déplaît [1]. Or, tant que Critias et Alcibiade vécurent avec Socrate, ils le virent, non parce qu'il leur plaisait, mais parce que leurs vues se portaient vers le gouvernement. Dans le temps même qu'ils le fréquentaient, ils ne s'attachaient volontiers qu'à ceux qui tenaient les rênes de l'État. On dit en effet qu'Alcibiade, avant l'âge de vingt ans, eut avec Périclès, son tuteur, le premier citoyen de la république, cette conversation sur les lois. « Dites-moi, Périclès, pourriez-vous m'apprendre ce que c'est que la loi? — Assurément, répondit Périclès. — Au nom des dieux, enseignez-le-moi. J'entends louer certaines personnes parce qu'elles observent religieusement les lois : et je crois qu'on ne mérite point cet éloge sans savoir ce que c'est que la loi. — Il n'est pas difficile, Alcibiade, de te satisfaire. La loi est tout ce que le peuple assemblé a revêtu de sa sanction, tout ce qu'il a ordonné de faire ou de ne pas faire [2]. — Et qu'ordonne-t-il de

1. Voir les extraits du *Théagès*, à la fin du volume.

2. C'est la définition de Rousseau : — La loi est la volonté nationale.

« Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source. Mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois. Sans doute, il est une justice universelle émanée de la raison seule; mais cette justice, pour être admise entre nous, doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle, les lois de la justice seraient vaines parmi les hommes; elles ne feraient que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observerait avec tout le monde sans que personne les observât avec lui. Il faut donc des conventions et des lois, pour unir les *droits* aux *devoirs* et ramener la justice à son objet.

« Mais qu'est-ce donc enfin qu'une loi? Tant qu'on se contentera de n'attacher à ce mot que des idées métaphysiques, on continuera de raisonner sans s'entendre, et quand on aura dit ce que c'est qu'une loi de la nature, on ne saura pas mieux ce que c'est qu'une loi de l'État....

« Quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même, et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle loi. » — C'est-à-dire la loi *civile* est l'expression de la volonté générale, non sur n'importe quel objet, mais seulement sur les affaires générales. En d'autres termes, la loi civile ou nationale est l'expression de la volonté *nationale* sur les affaires *nationales*. Cette restriction est très-juste. La volonté nationale n'a rien à statuer sur mes affaires privées ou sur mes devoirs religieux, et elle n'aurait pas le droit de le faire.

« Quand je dis que l'objet des lois est toujours général, j'entends que la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu, ni une action particulière... En un mot, toute fonction qui se rapporte à un objet individuel n'appartient point à la puissance législative.

faire ? le bien ou le mal ? — Le bien, sans doute, jeune homme : veux-tu qu'il ordonne le mal ? — Mais si ce n'est pas le peuple ; si, comme dans l'oligarchie, c'est un petit nombre de citoyens qui se rassemblent et qui prescrivent ce qu'on doit faire, comment cela s'appelle-t-il ? — Dès que la portion de citoyens qui gouverne ordonne quelque chose, cet ordre s'appelle une loi. — Mais si un tyran usurpe la puissance et qu'il prescrive au peuple ce qu'il doit faire, est-ce encore une loi ? — Oui, puisqu'elle émane de celui qui commande. — Mais quand la violence et le renversement des lois ont-ils lieu ? n'est-ce pas lorsque le puissant, négligeant la persuasion, contraint le faible à faire ce qui lui plaît ? — Je le

« Sur cette idée, on voit à l'instant qu'il ne faut plus demander à qui il appartient de faire des lois, puisqu'elles sont des actes de la volonté générale ; ni si le prince est au-dessus des lois, puisqu'il est membre de l'État ; *ni si la loi peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même ;* ni comment on est libre et soumis aux lois, puisqu'elles ne sont que des registres de nos volontés. » — Dans la phrase en italiques est l'erreur capitale de Rousseau, et cette erreur est féconde en conséquences fâcheuses. Un peuple qui statue peut être injuste envers la minorité ; et quand il y aurait unanimité, il peut encore être injuste envers lui-même en manquant à ses devoirs ou en abdiquant ses droits. Un peuple n'a-t-il pas des devoirs envers lui-même, comme l'individu ? et des devoirs envers ses descendants ? Une loi n'a pas seulement besoin, pour être juste, d'être acceptée par la majorité, ou même par tous les citoyens ; il faut aussi qu'elle respecte les droits de chacun.

« On voit encore que, la loi réunissant l'universalité de la volonté et celle de l'objet, ce qu'un homme, quel qu'il puisse être, ordonne de son chef, n'est point une loi ; ce qu'ordonne même le souverain sur un objet particulier n'est pas non plus une *loi*, mais un *décret ;* ni un acte de souveraineté, mais de magistrature.

« Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le peuple, soumis aux lois, en doit être l'auteur : il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société. Mais comment les régleront-ils ? Sera-ce d'un commun accord, par une inspiration subite ? Le corps politique a-t-il un organe pour énoncer ses volontés ? Qui lui donnera la prévoyance nécessaire pour en former les actes et les publier d'avance ? ou comment les prononcera-t-il au moment du besoin ? Comment une multitude aveugle, qui ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation ? De lui-même le peuple *veut* toujours le bien, mais de lui-même il ne le *voit* pas toujours. La *volonté* générale est toujours droite (d'intention), mais le *jugement* qui la guide n'est pas toujours éclairé. Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent, le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guide. Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison ; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut. Alors des lumières publiques résultent l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social ; de là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout. » (Rousseau, *Contrat social.*)

Rousseau, comme tous ceux qui ont approfondi la question sociale, aboutit donc à la nécessité de l'instruction. C'est un des points sur lesquels Socrate insistait le

crois. — Ainsi le tyran qui force les citoyens à suivre ses caprices est donc ennemi des lois? — Oui; j'ai eu tort d'appeler lois les ordres d'un tyran qui n'emploie pas la persuasion[1]. — Mais lorsqu'un petit nombre de citoyens revêtus de la puissance souveraine prescrit ses volontés à la multitude sans obtenir son aveu, appellerons-nous cela de la violence, ou non? — De quelque part que vienne l'ordre, qu'il soit écrit ou ne le soit pas, dès qu'il n'est fondé que sur la force, il me paraît plutôt un acte de violence qu'une loi. — Et ce que la multitude qui commande prescrit aux riches sans obtenir leur aveu sera donc violence et non pas loi? — Très-vrai, Alcibiade[2]. Quand nous étions à ton âge, nous étions forts sur ces difficultés; nous aimions à subtiliser, à sophistiquer comme tu fais à présent. —

plus; et, en effet, la volonté nationale, qui n'est après tout que la volonté du plus grand nombre, et par cela même des plus forts, devient oppressive et tyrannique quand elle n'est pas éclairée. En conséquence, dans le contrat social, les citoyens ont le droit d'exiger les uns des autres, comme garantie mutuelle, un certain degré d'instruction; de là la légitimité de l'instruction obligatoire.

1. « Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. De là le *droit* du plus fort, droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe. Mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot? La force est une puissance physique; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir?

« Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable; car, sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause, toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément, on le peut légitimement; et puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or, qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse? S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir; et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de *droit* n'ajoute rien à la force; il ne signifie ici rien du tout.

« Obéissez aux puissances. Si cela veut dire : cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu; je réponds qu'il ne sera jamais violé. Toute puissance vient de Dieu, je l'avoue; mais toute maladie en vient aussi : est-ce à dire qu'il soit défendu d'appeler le médecin? Qu'un brigand me surprenne au fond d'un bois, non-seulement il faut par force donner la bourse; mais, quand je pourrais la soustraire, suis-je en conscience obligé de la donner? car enfin le pistolet qu'il tient est aussi une puissance.

« Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. » (Rousseau, *Contrat social*, I, III.)

2. La théorie socratique à laquelle Xenophon fait ici allusion se retrouve dans ces pages de V. Cousin : — « la volonté générale en délire n'est rien devant la volonté d'un seul homme, appuyée sur la raison et la justice. Comme nous l'avons déjà dit, le nombre n'est que la force, et la force, revêtue même d'un appareil légal, ne peut prétendre au respect qui n'est dû qu'au droit. Les peuples, comme les rois, sont tenus d'avoir raison et d'être justes. Leur souveraineté ne change point

Périclès, que n'ai-je pu m'entretenir avec vous dans ce temps où vous vous surpassiez vous-même !

la folie en raison et l'injustice en justice : légitime quand elle est avec le droit, elle cesse de l'être dès qu'elle a le droit contre elle ; elle n'est donc pas absolue.

« Mais enfin, me dira-t-on, il faut bien qu'il y ait quelque part un pouvoir qui décide en dernier ressort et qui ait le dernier mot en toutes choses. Je réponds par cette question : Supposez-vous que ce pouvoir aura toujours raison, ou qu'il pourra avoir tort ? Si vous supposez qu'il a toujours raison, ce pouvoir est la souveraineté même de la raison et de la justice. Lui donnez-vous la décision et, comme on dit, le dernier mot, même alors qu'il aurait tort ? Vous mettez alors quelque chose au-dessus de la raison et du droit, vous imposez l'obéissance à la folie, au crime peut-être. Sachez-le bien : reconnaître la nécessité d'un tel pouvoir, où que vous le placiez, c'est reconnaître la nécessité de la tyrannie sur la terre. Toute la question ne serait plus que de la mettre ici ou là. Je proteste, au nom de la liberté et de la conscience du genre humain, contre une telle doctrine.

« Cependant l'idée d'absolu est dans la pensée de l'homme : on ne peut l'en chasser. Oui, sans doute, et nous l'avons cent fois établi nous-même contre l'empirisme et la philosophie de la sensation. N'est-il pas étrange que ce soit cette même philosophie qui, n'admettant rien que de relatif dans l'ordre intellectuel et moral, repoussant tous droits et tous devoirs absolus, dès qu'il s'agit de pouvoir et d'autorité, cherche un pouvoir absolu, une autorité absolue, une souveraineté absolue ? Ce mot d'absolu revient sans cesse sous la plume de Hobbes. Appliquer une pareille notion à aucun pouvoir humain, c'est la corrompre et la dégrader, c'est ériger une tyrannie monstrueuse à la fois et chimérique, et abolir la vraie souveraineté en l'enlevant à ce qui seul la possède légitimement, je veux dire à la raison, à la vérité, à la justice.

« Le bien, c'est une vérité absolue, obligatoire à la volonté. La volonté n'est pas le fondement du bien, c'est le bien qui est la loi de la volonté. [V. *Du Vrai, du Beau et du Bien*, leç. XIV^e^.] De là une obligation absolue, des devoirs absolus et tout ensemble des droits absolus. [V. *ibid.*, leç. XV^e^.] Ces devoirs et ces droits ne sont pas artificiels, mais naturels ; ils dérivent de la nature de l'homme. Ils sont imposés à la volonté avec leur caractère propre, c'est-à-dire absolument, en tout temps, en tout lieu, en toute condition. Toute volonté les doit respecter ; nulle volonté ne prévaut contre eux. La volonté est obligée envers eux, elle leur est assujettie ; et, comme ils s'appellent d'un seul mot la justice, il faut dire que la volonté est sujette de la justice, que la justice est souveraine, et absolument souveraine. Voilà l'absolue souveraineté, il n'y en a point d'autre.

« Le genre humain ne reconnaît que celle-là ; il fléchit le genou devant elle, parce qu'elle exprime à ses yeux cette souveraine justice, sœur de cette vérité souveraine et de cette souveraine beauté dont l'idéal et l'éternel principe se nomme Dieu. [V. *ibid.*, leç. XVI^e^.]

« Au fond, c'est la justice et la raison que nous respectons, quand nous respectons le pouvoir quel qu'il soit, un ou collectif, roi ou peuple, leurs lois et leurs décisions. Si l'on nous demande pourquoi nous respectons telle loi, telle décision émanée du monarque ou d'une assemblée, nous répondons : C'est parce qu'elle nous paraît raisonnable et juste. Qu'on nous démontre que cette loi n'est ni juste ni raisonnable, à l'instant même elle perd son titre à notre respect ; et, si nous lui obéissons en certains cas, lorsqu'elle ne prescrit rien qui révolte trop notre conscience, c'est encore par respect pour la raison et la justice, parce qu'il nous paraît conforme à la justice et à la raison de supporter un désordre momentané plutôt que de mettre en péril l'ordre général ; de sorte qu'en obéissant à une décision peu juste, nous témoignons encore de notre respect pour une justice supérieure qui

25. Dès qu'Alcibiade et Critias crurent avoir l'avantage sur les citoyens qui tenaient alors les rênes de l'État, ils ne virent plus Socrate; ils se livrèrent aux affaires publiques, qu'ils avaient

nous oblige dès que nous la concevons. Nous condamnons le roi ou le peuple qui ont pris cette décision; notre obligation ne se rapporte donc ni au roi ni au peuple : elle remonte plus haut; son objet véritable et direct est toujours la justice.

« Qu'est-ce, en effet, ne craignons pas de le dire aux partisans du pouvoir absolu et de ce qu'ils appellent avec une insolente impiété le droit divin des rois; qu'est-ce qu'un roi considéré en lui-même? Un homme faible, passionné, misérable comme nous, assis sur un trône, c'est-à-dire, comme parle Napoléon, sur trois ou quatre morceaux de bois recouverts d'un peu de velours. Il n'y a pas là de quoi fort en imposer à un être raisonnable. Mais, quand on vient à penser que l'inviolabilité de cet homme qu'on appelle le roi prévient toutes les ambitions, assure la durée du gouvernement et garantit la paix et la liberté publique, alors la scène change à nos yeux; nous n'apercevons plus les misères attachées à l'individu, et nous nous inclinons avec respect devant celui qui nous est le symbole de l'ordre universel.

« Et qu'est-ce aussi qu'un peuple, je vous prie, un conseil, un parlement? Une foule, c'est tout dire. Et plus cette foule est nombreuse, plus elle est peuple, et plus c'est un être déraisonnable, emporté par la passion, divisé avec lui-même, et perpétuellement inconséquent. Voilà la majesté du peuple; elle n'est ni au-dessus ni au-dessous de celle d'un roi. Elle aussi, elle a ses flatteurs et ses courtisans qui la servent en tremblant. Vous êtes tenté de détourner les yeux avec dégoût. Non, ne succombez pas à cette première vue. Regardez au-dessus de cette foule, vous y verrez la sainte image de la patrie se servant comme elle peut de ces instruments infidèles.

« Transportez-vous devant les tribunaux, devant ces personnages qui font métier de juger leurs semblables, et qui vivent de ce métier. Ce sont eux qui ont condamné Socrate à boire la ciguë et envoyé Bailly à l'échafaud. Il leur est échappé plus d'une erreur, plus d'un crime; mais enfin ils représentent la justice comme elle peut être représentée par des hommes.

« La patrie, l'ordre, la justice : voilà ce qui commande véritablement le respect des pouvoirs humains qui en sont les interprètes.

« Et ces pouvoirs eux-mêmes sentent bien que leur autorité est empruntée. Ils s'appliquent à donner à leurs lois, à leurs jugements, à leurs actes, l'autorité de la raison et de la justice. En général, ils cherchent de bonne foi ce qu'il y a de mieux à faire, de plus juste, de plus raisonnable; ils en appellent sans cesse à la justice, à la raison, comme à ce qui oblige définitivement. Ils proclament donc eux-mêmes qu'il y a au-dessus d'eux une souveraineté invisible, mais réelle et universellement acceptée, qu'il s'agit d'exprimer le moins mal possible pour se faire écouter et obéir de l'espèce humaine.

« Prenez une des ordonnances que vous lisez souvent dans le *Moniteur*. L'autorité légale de cette ordonnance est dans la signature royale et le contre-seing ministériel; mais où est son autorité morale? n'est-ce pas dans ses dispositions mêmes, surtout dans les considérants, dans les motifs de raison et de justice qui sont allégués? J'entends quelquefois blâmer l'usage des considérants et des préambules pour les ordonnances. Je suis d'un avis bien différent. Sans doute, quand le dispositif est fondé, il s'explique de lui-même; mais, à mon sens, il ne faut négliger aucun moyen de faire pénétrer les motifs des lois dans l'esprit et dans l'âme de ceux auxquels elles s'adressent. C'est traiter le peuple comme un être raisonnable, c'est l'éclairer et l'élever, c'est lui montrer qu'il est gouverné par la raison et par la justice. [Platon recommande cette pratique. Voyez l'argument des *Lois*.] Je ne cesserai de le répéter : tout gouvernement humain ne doit jamais oublier qu'il n'a

surtout en vue en recherchant un sage qu'ils n'aimaient pas, et avec qui ils ne se trouvaient jamais sans essuyer de vifs re-

pas affaire à des bêtes, mais à des hommes. Une loi non comprise est un fait matériel qui contraint et n'oblige pas.

« Rousseau a cru faire merveille de définir la loi l'expression de la volonté générale; il ne se doutait pas qu'il lui ôtait par là ce qui en fait toute la vertu. » [Sans doute, Rousseau a grand tort de croire que la volonté générale, à elle seule, peut constituer la loi, fût-elle en contradiction avec la justice. Il n'en est pas moins vrai que, toute loi de justice ayant besoin d'être promulguée pour devenir une loi civile et positive, c'est à la volonté générale seule qu'il appartient de la promulguer. C'est donc la loi *écrite* qui est et doit être l'expression de la volonté générale, en même temps que de la raison et de la justice.] « Si la loi n'exprime que la volonté générale, elle n'exprime qu'un fait, ce fait seulement que tant d'hommes ont voulu ceci ou cela. Soit; ils l'ont voulu, mais avaient-ils raison de le vouloir, et ce qu'ils ont voulu est-il juste? voilà ce qu'il m'importe de savoir. La volonté en elle-même, ni la mienne, ni la vôtre, ni celle de beaucoup, ni même celle de tous, n'est un principe ni une règle; elle n'exprime par elle-même ni la raison ni la justice. Je dis par elle-même, car elle peut, par sa conformité avec la raison et la justice, leur emprunter leur autorité et devenir ainsi, mais indirectement, un principe légitime de loi. Montesquieu a tout autrement compris la grandeur et la sainteté de la loi quand, l'arrachant à la volonté arbitraire des peuples et des rois, il la tire de la nature même des choses et des rapports nécessaires qui en dérivent. [V. *Premiers essais*, cours de 1817, p. 285, etc.]

« Plus vous y penserez, plus vous sentirez que nulle volonté, quelle qu'elle soit, ne peut être un principe d'obligation, de commandement ni d'obéissance. Je ne commande légitimement à une autre volonté qu'autant que j'ai droit sur elle, et je n'ai droit sur elle qu'autant que j'ai la raison pour moi; c'est donc la raison qui commande par mon entremise, ce n'est pas moi. La fière volonté de l'homme n'obéit qu'à la raison ou à ce qu'elle croit la raison. Elle se révolte contre la force qui lui est étrangère, et elle résiste à la volonté seule; elle sent instinctivement qu'elle est supérieure à la force, qu'elle est égale à toute volonté, qu'elle ne doit respect et obéissance qu'à la raison. En Dieu lui-même, ce qui commande l'obéissance, ce n'est pas même, à parler rigoureusement, sa volonté [V. *Du vrai, du Beau et du Bien*, leç. XIII^e^, p. 328-333], et encore moins sa puissance; c'est sa sagesse, c'est sa justice, dont sa volonté et sa puissance sont les organes.

« A la rigueur, la souveraineté absolue n'appartient qu'à la raison absolue. Mais la raison absolue n'est pas de ce monde; elle se cache dans le sein de Dieu, où repose avec elle l'absolue souveraineté. Cependant, si la raison absolue ne se révèle pas tout entière ici-bas, elle s'y manifeste plus ou moins; elle éclaire l'homme dès son entrée dans la vie, et elle ne l'abandonne jamais. Nous ne possédons point sa pleine lumière, mais il en arrive jusqu'à nous des rayons détournés et affaiblis. Les traces de la raison éternelle sont partout, bien qu'elle dérobe son essence à nos regards. Il faut recueillir ces traces précieuses: elles mesurent les degrés de la souveraineté. »

« De toutes les vérités, les moins obscures, grâce à Dieu, sont les vérités morales. Comme elles nous sont plus nécessaires, elles nous sont mieux connues. Ce sont, pour parler le langage de Montesquieu, les *rapports nécessaires* qui lient l'homme envers lui-même, envers les autres hommes et envers Dieu. Ce sont les principes éternels du devoir et du droit. Ces principes élèvent au plus haut degré de dignité la condition humaine. L'homme n'est point un de ces êtres qui se perdent dans la vie universelle; les desseins de Dieu sur lui sont grands, puisqu'il y a mis le devoir et le droit. Mais, si Dieu a fait à l'homme une si noble destinée, comment la so-

proches. Mais que l'on considère ses autres disciples, Criton, Chéréphon, Chérécrate, Hermocrate, Simmias, Cébès, Phédon, et d'autres qui le fréquentaient[1], non pour devenir éloquents au barreau ou dans les assemblées, mais pour devenir hommes vertueux, pour apprendre leurs devoirs envers leurs parents, leurs domestiques, leurs amis, leur patrie, leurs concitoyens; jamais aucun d'eux, ni dans sa jeunesse ni dans un âge plus avancé, ne fit le mal, ne fut même soupçonné de le faire.

26. Mais Socrate, dit son accusateur, détruisait dans les enfants le respect filial[2] en leur persuadant qu'il les rendrait plus

ciété pourrait-elle la contrarier? Non, la société ne diminue pas le droit naturel, elle l'affermit et le développe.

« Encore une fois, distinguons bien dans toute société le fond et la forme; la forme, c'est l'ordre politique, qui est variable, relatif à certaines circonstances; le fond, c'est l'ordre civil, qui peut et doit être partout le même. Dans l'oubli de cette distinction est l'erreur égale et profonde des deux écoles qui encore aujourd'hui se disputent la société et la philosophie, l'une qui s'appelle exclusivement monarchique, l'autre exclusivement républicaine, l'école de Hobbes et celle de Rousseau, pour ne citer aucun contemporain. Toutes deux ignorent la vraie société, la société naturelle et légitime, l'ordre immortel qui est la fin et la loi de tout gouvernement, et, dans leurs préjugés, elles immolent la fin au moyen, le fond à la forme, la société à tel ou tel gouvernement, l'ordre civil à tel ou tel ordre politique. L'école politique qui sort de la nouvelle école philosophique fait précisément le contraire; elle met l'idée de l'absolu, non dans ce qui passe, mais dans ce qui dure; non dans la forme du gouvernement, mais dans l'essence de la société.

« La maxime fondamentale de la nouvelle école politique et philosophique, c'est que tout ce qui est de droit naturel est d'ordre civil, et que le citoyen c'est l'homme tout entier, avec tous ses droits comme aussi avec tous ses devoirs. » (Cousin, *Phil. sensualiste*, VIIe leçon.)

1. Voir, dans le *Phédon* de Platon, l'énumération de tous les disciples qui assistèrent à la mort de Socrate. — Criton, né à Athènes, et l'un des plus riches citoyens de cette ville, fut l'ami dévoué de Socrate. Diogène de Laërte dit qu'il avait écrit des dialogues philosophiques (II, 121). Le nom de *Criton* sert de titre au célèbre dialogue où Socrate refuse d'échapper par la fuite à la condamnation portée contre lui. — Chéréphon et Chérécrate, son frère, furent aussi amis de Socrate. (V. le *Gorgias* et le *Charmide*, où Chéréphon paraît comme interlocuteur; voir aussi dans les *Mémorables*, le ch. III du livre II, où Socrate réconcilie Chérécrate avec son frère. — Hermocrate nous serait entièrement inconnu sans son titre de disciple de Socrate (V. le *Critias* et le *Timée*, où il se trouve être un des interlocuteurs). — Le Thébain Simmias (V. *Criton*, p. 45 b; *Phédon*, p. 59 c et 92 a; *Phèdre*, p. 242 a), autre disciple de Socrate, a composé, dit Diogène de Laërte, trente-trois dialogues philosophiques; il avait même écrit des poésies, dont on a conservé quelques fragments (V. Diogène de Laërte, II, 24). — Cebes, ne aussi à Thèbes, le disciple chéri de Socrate, a écrit trois dialogues (V. Diog. L., II, 124), dont il ne nous reste plus qu'un seul, intitulé *le Tableau*. — Phedon, ami de Socrate, a donné son nom à un dialogue de Platon (V. Diog. L., VIII, 46).

2. Phidippide, dans les *Nuées* (v. 1407), bat son père et lui démontre ensuite qu'il a eu raison de le battre.

habiles que leurs pères; il leur disait souvent que la loi permet de lier son père quand on peut le convaincre de folie, se fondant en cela sur cet argument, que l'homme instruit a le droit de mettre l'ignorant à la chaîne. — Accusation fausse. Socrate croyait au contraire que le savant qui chargerait l'ignorant de chaînes mériterait d'être enchaîné lui-même par le premier qui en saurait plus que lui[1]. Aussi examinait-il souvent la différence qui se trouve entre l'ignorance et la folie : « Il faut, disait-il, enchaîner les insensés furieux, pour leur intérêt et celui de leurs amis : quant à ceux qui manquent des connaissances nécessaires, les gens éclairés ont sur eux un beau droit, celui de les instruire[2]. »

27. Socrate, poursuit l'accusateur, enseignait à mépriser non-seulement son père, mais encore ses autres parents, en disant que, dans le cas de maladie ou de procès, on trouve des secours non dans ses parents, mais dans les médecins et les avocats; il soutenait encore que les amis ne sont bons à rien s'ils ne sont utiles[3], que personne enfin ne mérite nos hommages, que ceux qui savent ce qui nous importe de savoir, et qui peuvent l'enseigner. Et comme il persuadait à cette jeunesse que lui-même était fort habile et le plus en état de former des savants, elle croyait que tous les hommes n'étaient rien, comparés à lui. — J'avoue qu'en parlant des pères, des parents, des amis, il employait les expressions qu'on lui reproche. On se hâte, disait-il aussi, d'emporter les corps des personnes même les plus chères, dès qu'ils sont abandonnés de l'âme, en qui seule réside l'intelligence[4]. L'homme, ajoutait-il, n'a rien, tant qu'il vit, de plus cher que son corps : il en retranche cependant ou donne à retrancher ce qui n'est d'aucun usage; il se coupe les ongles, les cheveux, les callosités; il

1. En effet, le vrai savant ne croit qu'à la force des idées, et par conséquent à la force de la persuasion.

2. Très-belle pensée, et vraiment démocratique, que Socrate appliquait aussi au gouvernement. Il concevait le gouvernement comme une sorte d'instruction mutuelle des gouvernants et des gouvernés.

3. Il ne s'agit pas ici d'une utilité matérielle et d'un intérêt égoïste; il n'y a d'utile, pour Socrate, que ce qui contribue à notre sagesse et à notre vertu. Dans ce cas, le bien de l'un n'est point exclusif du bien de l'autre.

4. « Peut-il y avoir intelligence, dit Platon dans le *Sophiste*, là où il n'y a point d'âme? »

s'abandonne aux médecins pour qu'ils lui appliquent le fer et le feu; et, après qu'ils lui ont causé les plus vives douleurs, il croit juste de leur payer un salaire en retour. De même, l'on rejette la salive loin de la bouche, parce qu'elle incommode plutôt qu'elle n'est utile. Voilà bien ce qu'il disait; mais il n'enseignait pas qu'il fallût enterrer son père tout vivant, ni se faire couper soi-même en morceaux; il prouvait seulement que ce qui est sans utilité doit rester sans honneur [1]. Il engageait ses amis à se rendre habiles et utiles, afin que, s'ils désiraient l'estime de leur père, de leur frère ou de quelques autres parents, loin de languir dans l'indolence, se reposant sur les liens de la parenté, ils s'efforçassent au contraire d'être utiles aux personnes dont ils ambitionnaient l'estime [2].

28. L'accusateur le chargeait encore d'avoir choisi dans les meilleurs poëtes les morceaux les plus dangereux, et d'avoir, avec le secours de ces autorités, prêché le crime et la violence. Ce vers d'Hésiode, par exemple :

Ce n'est pas l'action,
C'est l'inactivité qui nous couvre de honte [3];

Socrate, selon lui, l'expliquait comme si le poëte eût ordonné de ne s'abstenir d'aucune action injuste ou malhonnête, et de se permettre tout pour son intérêt. Après avoir établi qu'il est utile et honnête pour l'homme de s'occuper, nuisible et honteux de rester oisif; que le travail est un bien et l'oisiveté un mal, il disait que ceux qui font le bien travaillent en effet et méritent des éloges; mais que jouer aux dés, ne se livrer qu'à des occupations condamnables et nuisibles, c'est croupir dans l'inaction : et, dans ce sens, ajoutait-il, n'est-il pas vrai que

Ce n'est pas l'action,
C'est l'inactivité qui nous couvre de honte [4]?

1. C'est toujours d'une utilité morale qu'il s'agit.
2. Conception très-juste et très-pratique de la solidarité universelle. — Chacun pour tous, et tous pour chacun.
3. *Les travaux et les jours*, v. 311.
4. Aristote entrait profondément dans la pensée de Socrate, en disant: « On est d'autant plus heureux et d'autant meilleur qu'on agit davantage. »

29. L'accusateur dit encore que Socrate répétait souvent ces vers d'Homère :

« Eh quoi ! disait Ulysse aux monarques, aux grands,
Mortels chéris des dieux, vous connaissez la crainte!
Méprisez un vain peuple et sa frivole plainte ;
Pour vos nobles desseins qu'il apprenne à souffrir. »
Mais qu'un mortel obscur à ses yeux vînt s'offrir ;
Qu'il osât faire entendre une voix alarmée :
« Tu n'es rien au conseil et rien dans notre armée,
Lui disait-il ; attends les volontés des rois,
Et crains d'avoir parlé pour la dernière fois [1] ; »

et qu'il les interprétait comme si le poëte eût approuvé qu'on maltraitât les citoyens pauvres et les plébéiens. Socrate se fût bien gardé de parler ainsi ; autrement il aurait cru qu'il fallait le maltraiter lui-même. Il voulait donc dire que ceux qui ne sont bons ni pour l'action ni pour le conseil, qui ne servent ni dans l'intérieur de la république ni dans les armées, qui au besoin ne défendent pas les intérêts du peuple, surtout s'ils joignent l'audace à l'inutilité, doivent être fortement réprimés, quand même ils auraient de grandes richesses.

30. Il est certain que Socrate était ami du peuple et philanthrope. Ce grand homme avait beaucoup de disciples athéniens et étrangers ; jamais il ne reçut d'eux aucun salaire pour le temps qu'il leur donnait : il communiquait également à tous ce qu'il possédait. Plusieurs reçurent peu, mais ils le reçurent gratuitement et le vendirent fort cher à d'autres ; car, n'étant pas comme lui les amis du peuple, ils refusaient leurs leçons à qui ne pouvait les payer [2]. Socrate a, sans doute, bien plus illustré notre république que ce Lichas si célèbre par son hospitalité. Lichas tenait sa table ouverte aux étrangers que la curiosité attirait à Sparte aux gymnopédies [3] ; mais notre sage, consacrant toute sa vie à communiquer ses richesses, répandit le plus grand des bienfaits

1. *Iliade*, II, 196.
2. C'est Aristippe de Cyrène que Xénophon semble vouloir désigner ici. V. sur Aristippe la note de la page 49 ?
3. Fêtes qui avaient lieu à Sparte pour célébrer la victoire remportée à Thyrée sur les Argiens.

sur tous ceux qui voulurent les partager : il renvoyait meilleurs ceux qui s'attachaient à lui.

31. Aussi, avec une telle conduite, me semblait-il mériter des honneurs publics plutôt que la mort. Examinons les lois, nous en serons convaincus. D'après les lois, peine de mort contre ceux qu'on surprend à dérober des habits, à couper des bourses, à percer les murs, à trafiquer de la liberté des hommes, à piller des temples. Qui jamais ressembla moins que Socrate à aucun de ces coupables? A-t-il occasionné des défaites, excité des séditions? S'est-il souillé de quelque trahison, de quelque autre forfait? A-t-il dépouillé quelqu'un de ses biens, jeté quelqu'un dans de fâcheuses affaires? a-t-il même été soupçonné d'aucun de ces crimes? De quoi donc a-t-on pu l'accuser? De ne pas adorer les dieux, ainsi qu'il est porté dans l'acte d'accusation? Mais il est évident qu'on ne fut jamais plus religieux que lui. De corrompre la jeunesse? autre reproche de l'accusateur. Mais il est prouvé qu'il faisait aimer à ses disciples la vertu, cette belle, cette majestueuse divinité, par qui fleurissent les États et les familles. En se comportant ainsi, comment n'obtint-il pas de grands honneurs [1] ?

III

Piété de Socrate. Sa tempérance. Ses conseils à ses disciples.

32. Je vais écrire, autant que ma mémoire me le permettra, tout le bien qu'il me parut faire à ses disciples, soit en leur donnant des leçons de vive voix, soit en leur montrant l'exemple. Quelle était sa conduite relativement au culte des dieux? comment en parlait il? Comme la pythie elle-même répond à ceux qui viennent l'interroger sur les sacrifices qu'ils veulent offrir, sur les honneurs à rendre aux mânes de leurs ancêtres, sur tous les autres actes religieux : « Conformez-vous aux lois de

1. Voir, dans les *Éclaircissements*, le passage de l'*Apologie* où Socrate demande à être nourri au Prytanée.

votre pays, répond la prêtresse; ainsi vous prouverez votre piété envers les dieux. » C'est ce que Socrate observait, et ce qu'il recommandait aux autres : il appelait bizarres et insensés ceux qui faisaient autrement.

33. Ses prières étaient simples ; il demandait aux dieux de lui accorder ce qui est bon, persuadé qu'ils connaissent bien nos véritables avantages. Demander aux dieux de l'or, de l'argent, la puissance suprême, c'était suivant lui aussi indiscret que les interroger sur l'issue d'un jeu de dés, d'un combat ou d'autres choses aussi incertaines [1]. En offrant les modestes prémices du peu qu'il possédait, il croyait ne pas faire moins que ces riches qui, avec de grands biens, offrent de grandes et de nombreuses victimes. Il disait qu'il serait indigne des dieux de préférer les grandes victimes aux petites, parce qu'alors les dons des méchants leur seraient plus agréables que ceux des hommes vertueux : que, s'il en était ainsi, la vie ne serait plus un présent désirable [2]. Persuadé que les hommages rendus par la piété plaisent davantage aux dieux, il aimait à citer ce vers :

Consultez vos moyens dans toutes vos offrandes [3].

Il ajoutait que le précepte qui nous ordonne de consulter nos moyens devait être la règle de notre conduite avec nos amis, avec nos hôtes et dans toutes les actions de la vie.

34. Quand il croyait que les dieux se communiquaient à lui, aucune puissance humaine ne l'aurait déterminé à résister à cette inspiration : on lui aurait fait plutôt préférer pour guide dans un voyage un aveugle ou quelqu'un qui n'aurait pas su le chemin, à un homme clairvoyant et qui aurait bien connu la route. Il accusait de folie ceux qui agissaient contre l'inspiration divine dans la crainte des railleries des hommes ; car toute la prudence humaine lui paraissait méprisable comparée à cette inspiration.

35. Il avait accoutumé son corps et son esprit à un régime tel,

1. Voir, dans les *Éclaircissements*, les extraits du *Deuxième Alcibiade*.
2. Voir, dans les *Éclaircissements*, l'extrait du dixième livre des *Lois*.
3. Hésiode, *Trav. et jours*, v. 336.

que quiconque l'adopterait vivrait, sauf les accidents, exempt d'inquiétude et de danger, sans avoir besoin d'une grande dépense. Telle était sa sobriété, qu'il serait impossible de travailler assez peu pour ne pas gagner ce dont il se contentait : il ne prenait de nourriture qu'autant qu'il en pouvait prendre avec plaisir, et, quand il se mettait à manger, l'appétit lui servait d'assaisonnement ; toute boisson lui était agréable, parce qu'il ne buvait pas sans avoir soif. S'il était invité à un festin, et qu'il ne refusât pas de s'y rendre, il trouvait aisé, ce qui paraît si difficile à tant d'autres, de ne se livrer à aucun excès. Il exhortait ceux qui ne pouvaient suivre son exemple à ne pas toucher aux mets qui excitent encore à manger lorsqu'on n'a plus faim, aux liqueurs qui engagent à boire quand la soif est passée : il disait que ces excès étaient funestes à l'estomac, à la tête et à l'esprit. C'était sans doute avec de semblables viandes, ajoutait-il, que Circé changeait les hommes en pourceaux : si Ulysse s'était soustrait à la métamorphose, ce n'était que par les conseils de Mercure, et parce qu'il fut assez sobre pour s'abstenir d'en goûter. C'est ainsi qu'il mêlait sur cette affaire le plaisant au sérieux [1].

IV

Combien Socrate était capable de rendre les hommes meilleurs. Socrate démontre à Aristodème l'existence et la providence des dieux.

36. On a dit, on a écrit, par conjecture, que Socrate avait le plus grand talent pour exciter les hommes à la vertu, mais qu'il n'avait pas celui de les conduire bien loin [2]. Cependant, qu'on veuille bien réfléchir et sur les raisonnements qu'il employait pour combattre les présomptueux qui se flattaient de tout savoir, et sur ce qu'il disait journellement à ceux qui le fréquentaient ; et l'on jugera s'il était capable de rendre meilleurs ceux

1. On voit ici un exemple de la tendance socratique à expliquer philosophiquement les mythes religieux et poétiques.

2. Ceci semble une allusion à un dialogue intitulé le *Clitophon*, que l'on attribue à Platon.

qui conversaient avec lui. Je raconterai d'abord l'entretien qu'un jour, en ma présence, il eut sur la Divinité avec Aristodème surnommé le Petit. Il savait qu'Aristodème ne sacrifiait jamais aux dieux, qu'il ne consultait pas les oracles, et que même il raillait ceux qui observaient ces pratiques religieuses. « Réponds, Aristodème, lui dit-il : y a-t-il quelques hommes dont tu admires le talent ? — Sans doute. — Nomme-les. — J'admire surtout Homère dans la poésie épique, Mélanippide[1] dans le dithyrambe, Sophocle dans la tragédie, Polyclète dans la statuaire[2], Zeuxis[3] dans la peinture. — Mais quels artistes trouves-tu les plus admirables, de ceux qui font les figures dénuées de pensée et de mouvement, ou de ceux qui produisent des êtres animés et doués de la faculté de penser et d'agir ? — Ceux qui créent des êtres animés, si cependant ces êtres sont l'ouvrage d'une intelligence et non pas du hasard. — Des ouvrages dont on ne reconnaît pas la destination, ou de ceux dont on aperçoit manifestement l'utilité, lesquels regarderas-tu comme la création d'une intelligence ou comme le produit du hasard ? — Il est raisonnable d'attribuer à une intelligence les ouvrages qui ont un but d'utilité.

37. Ne te semble-t-il donc pas que celui qui a fait les hommes dès le commencement, leur a donné des organes parce qu'ils leur sont utiles : les yeux, pour voir les objets visibles ; les oreilles, pour entendre les sons ? A quoi nous serviraient les odeurs, si nous n'avions pas de narines ? Quelle idée aurions-nous de ce qui est doux, de ce qui est âcre, de ce qui flatte agréablement le palais, si la langue n'y siégeait comme arbitre ? N'est-ce pas une merveille de la Providence, que nos yeux, organe faible, soient munis de paupières qui, comme deux portes, s'ouvrent au besoin et se ferment durant le sommeil; que ces paupières soient garnies de cils qui, pareils à des cribles, les défendent contre la fureur des vents ; que des sourcils s'avancent en forme de toit au-dessus des yeux, pour empêcher que la

1. Mélanippide l'Ancien, né à Mélos, florissait vers l'an 500. Il fut célèbre comme poëte dithyrambique et comme compositeur de musique.
2. Sculpteur célèbre dans l'antiquité.
3. Né à Héraclée, le rival de Parrhasius.

sueur ne les incommode en découlant du front; que l'ouïe reçoive tous les sons, sans se remplir jamais; que chez tous les animaux les dents de devant soient tranchantes, et les molaires propres à broyer les aliments reçus des incisives ? Que dirai-je de la bouche, qui, destinée à recevoir ce qui excite l'appétit de l'animal, est placée près des yeux et des narines ? Comme les déjections inspirent le dégoût, n'en a-t-elle pas éloigné les canaux, qu'elle a placés aussi loin qu'il est possible des plus délicats de nos organes ? Ces ouvrages faits avec un tel ordre, tu doutes s'ils sont le produit du hasard ou le fruit d'une intelligence ? — Je sens bien qu'en les considérant sous ce point de vue, il faut reconnaître l'œuvre d'un sage ouvrier animé d'un tendre amour pour ses créatures. — Et n'a-t-il pas imprimé dans les pères le désir de se reproduire; dans les mères, le plus tendre désir de nourrir; dans tous les animaux, le plus grand amour de la vie, la plus grande crainte de la mort ? — Sans doute ce sont là les soins d'un ouvrier qui voulait que les animaux existassent.

38. — Toi-même crois-tu qu'il existe en toi une intelligence, et que hors de toi il n'y en a plus? Considère surtout que ton corps n'est qu'une faible portion de cette immense étendue de terre, qu'il ne contient qu'une des innombrables gouttes de ce grand amas d'eau, qu'une petite partie des vastes éléments [1]. Crois-tu avoir eu le bonheur de ravir l'intelligence qui ne se trouve nulle part en particulier ? Et tant de choses magnifiques, si bien multipliées, si bien ordonnées, te semblent-elles l'ouvrage d'un aveugle hasard [2] ? — Oui; car enfin je ne vois pas les créateurs,

1. Voir, dans les *Éclaircissements*, le passage analogue du *Philèbe*.

2. On peut comparer avec le *Traité de l'Existence de Dieu*, de Fénelon, où ce dernier cherche à démontrer l'existence du Créateur par la contemplation du monde créé. Plusieurs arguments de Fénelon se rapprochent beaucoup de ceux que présente ici Socrate. « Je ne puis ouvrir les yeux sans admirer l'art qui éclate dans toute la nature : le moindre coup d'œil suffit pour apercevoir la main qui fait tout... Les hommes les moins exercés au raisonnement et les plus attachés aux préjugés sensibles, peuvent d'un seul regard découvrir celui qui se peint dans tous ses ouvrages. La sagesse et la puissance qu'il a marquées dans tout ce qu'il a fait, le font voir comme dans un miroir à ceux qui ne peuvent le contempler dans sa propre idée. C'est une philosophie sensible et populaire, dont tout homme sans passions et sans préjugés est capable...

« Toute la nature montre l'art infini de son auteur. Quand je parle d'un art, je veux dire un assemblage de moyens choisis tout exprès pour parvenir à une fin précise. C'est un ordre, un arrangement, une industrie, un dessein suivi. Le hasard est

comme je connais les artisans de ce qui est sur la terre. — Tu ne vois pas non plus ton âme, qui est la souveraine de ton corps : d'après ton raisonnement, dis donc aussi que tu fais tout par hasard,

tout au contraire une cause aveugle et nécessaire, qui ne prépare, qui n'arrange, qui ne choisit rien, et qui n'a ni volonté ni intelligence. Or je soutiens que l'univers porte le caractère d'une cause infiniment puissante et industrieuse. Je soutiens que le hasard, c'est-à-dire le concours aveugle et fortuit des causes nécessaires et privées de raison, ne peut avoir formé ce tout. C'est ici qu'il est bon de rappeler les célèbres comparaisons des anciens.

« Qui croira que l'Iliade d'Homère, ce poëme si parfait, n'ait jamais été composée par un effort du génie d'un grand poëte, et que les caractères de l'alphabet ayant été jetés en confusion, un coup de pur hasard, comme un coup de dés, ait rassemblé toutes les lettres, précisément dans l'arrangement nécessaire pour décrire dans des vers pleins d'harmonie et de variété tant de grands événements ; pour les placer et pour les lier si bien tous ensemble ; pour peindre chaque objet avec tout ce qu'il a de plus gracieux, de plus noble et de plus touchant ; enfin pour faire parler chaque personne, selon son caractère, d'une manière si naïve et si passionnée. Qu'on raisonne et qu'on subtilise tant qu'on voudra, jamais on ne persuadera à un homme sensé que l'Iliade n'ait point d'autre auteur que le hasard. Cicéron en disait autant des Annales d'Ennius ; et il ajoutait que le hasard ne ferait jamais un seul vers, bien loin de faire tout un poëme. Pourquoi donc cet homme sensé croirait-il de l'univers, sans doute encore plus merveilleux que l'Iliade, ce que son bon sens ne lui permettra jamais de croire de ce poëme ? Mais passons à une autre comparaison, qui est de saint Grégoire de Nazianze.

« Si nous entendions dans une chambre, derrière un rideau, un instrument doux et harmonieux, croirions-nous que le hasard, sans aucune main d'homme, pourrait avoir formé cet instrument ? Dirions-nous que les cordes d'un violon seraient venues d'elles-mêmes se ranger et se tendre sur un bois dont les pièces se seraient collées ensemble pour former une cavité avec des ouvertures régulières ? Soutiendrions-nous que l'archet, formé sans art, serait poussé par le vent pour toucher chaque corde si diversement et avec tant de justesse ? Quel esprit raisonnable pourrait douter sérieusement si une main d'homme toucherait cet instrument avec tant d'harmonie ? Ne s'écrierait-il pas d'abord sans examen qu'une main savante le toucherait...

« Je ne puis me résoudre à quitter ces exemples, sans prier le lecteur de remarquer que les hommes les plus sensés ont naturellement une peine extrême à croire que les bêtes n'aient aucune connaissance, et qu'elles soient de pures machines. D'où vient cette répugnance invincible en tant de bons esprits ? c'est qu'ils supposent avec raison que des mouvements si justes et d'une si parfaite mécanique, ne peuvent se faire sans quelque industrie, et que la matière seule, sans art, ne peut faire ce qui marque tant de connaissance. On voit par là que la raison la plus droite conclut naturellement que la matière seule ne peut, ni par les lois simples du mouvement, ni par les coups capricieux du hasard, faire des animaux qui ne soient que de pures machines. Les philosophes mêmes qui n'attribuent aucune connaissance aux animaux, ne peuvent éviter de reconnaître que ce qu'ils supposent aveugle et sans art dans ces machines est plein de sagesse et d'art dans le premier moteur qui en a fait les ressorts et qui en a réglé les mouvements. Ainsi les philosophes les plus opposés reconnaissent également que la matière et le hasard ne peuvent produire sans art tout ce qu'on voit dans les animaux...

« O mon Dieu ! si tant d'hommes ne vous découvrent point dans ce beau spectacle

et rien avec intelligence. — Au reste, Socrate, je ne méprise pas la Divinité ; je lui crois seulement trop de grandeur pour qu'elle ait besoin de mon culte [1]. — Plus elle daigne mettre de munificence dans ses bienfaits, plus il te convient de la révérer. — Sois persuadé que je ne négligerais pas les dieux, si je croyais qu'ils s'intéressassent aux hommes.

39. — Quoi ! tu juges les dieux indifférents, eux qui premièrement ont créé, seul entre les animaux, l'homme droit, avantage précieux pour voir au loin, pour regarder au-dessus de nos têtes, pour prévenir les dangers ; eux qui nous ont accordé la vue, l'ouïe, le goût ; eux qui ensuite ont attaché les animaux à la terre, et leur ont donné des pieds seulement pour changer de place, tandis qu'à l'homme ils ont en outre accordé les mains, qui lui procurent ce qui le rend plus heureux que la brute. Tous les animaux ont une langue ; mais la nôtre seule, par ses divers mouvements combinés avec ceux des lèvres, fait que nous articulons des sons et que nous nous communiquons réciproquement nos volontés. Dieu n'a pas borné ses soins à la conformation de nos corps ; mais, ce qui est bien plus important, il

que vous leur donnez de la nature entière, ce n'est pas que vous soyez loin de chacun de nous. Chacun de nous vous touche comme avec la main ; mais les sens et les passions qu'ils excitent emportent toute l'application de l'esprit. Ainsi, Seigneur, votre lumière luit dans les ténèbres ; et les ténèbres sont si épaisses, qu'elles ne la comprennent pas : vous vous montrez partout, et partout les hommes distraits négligent de vous apercevoir. Toute la nature parle de vous et retentit de votre saint nom ; mais elle parle à des sourds dont la surdité vient de ce qu'ils s'étourdissent toujours eux-mêmes. Vous êtes auprès d'eux et au dedans d'eux ; mais ils sont fugitifs et errants hors d'eux-mêmes. Ils vous trouveraient, ô douce lumière, ô éternelle beauté, s'ils vous cherchaient au dedans d'eux-mêmes. Hélas ! vos dons, qui leur montrent la main d'où ils viennent, les amusent jusqu'à les empêcher de la voir : ils vivent de vous, et ils vivent sans penser à vous ; ou plutôt ils meurent auprès de la vie faute de s'en nourrir ; car quelle mort n'est-ce point de vous ignorer ? *r.* L'ordre et la beauté que vous répandez sur la face de vos créatures sont comme un voile qui vous dérobe à leurs yeux malades. Qui ne vous voit point, Seigneur, n'a rien vu ; qui ne vous goûte point n'a jamais rien senti : il est comme s'il n'était pas ; sa vie entière n'est qu'un songe. Malheur à l'âme impie, qui, loin de vous, est sans Dieu, sans espérance, sans éternelle consolation ! Déjà heureuse celle qui vous cherche, qui soupire, et qui a soif de vous ; mais pleinement heureuse celle sur qui rejaillit la lumière de votre face, dont votre main a essuyé les larmes, et dont votre amour a déjà comblé les désirs ! Quand sera-ce, Seigneur ? O beau jour sans nuage et sans fin, dont vous serez vous-même le soleil, et où vous coulerez au travers de mon cœur comme un torrent de volupté ! A cette douce espérance, mes os tressaillent, et s'écrient : *Qui est semblable à vous ?* »

1. Voir, dans les *Éclaircissements*, le passage analogue des *Lois*.

nous a donné l'âme la plus parfaite. Après l'homme, quel est l'animal dont l'âme connaisse l'existence des dieux, auteurs de tant de beautés et de merveilles? Quel autre adore la Divinité? Quel autre, par la force de son esprit, sait prévenir la faim, la soif, le froid, le chaud, guérir les maladies, augmenter ses forces par l'exercice, ajouter à ses connaissances par le travail, se rappeler ce qu'il a entendu, ce qu'il a vu, ce qu'il a appris? N'est-il pas clair que les hommes vivent comme des dieux entre les autres animaux, qu'ils leur sont supérieurs par leur nature, par la conformation de leur corps, par les facultés de leur âme ? L'être qui aurait le corps d'un bœuf et l'intelligence de l'homme ne pourrait exécuter ses volontés. Accordez-lui les mains et privez-le de l'intelligence, il ne sera pas moins borné[1]. Tu réunis ces deux dons si précieux, et tu ne crois pas que les dieux s'intéressent à toi? Et que faut-il donc qu'ils fassent pour te convaincre ? — Qu'ils m'envoient, comme tu dis qu'ils le font, des conseillers qui m'apprennent ce que je dois faire, ce que je dois éviter.

40. — Mais, quand ils répondent aux Athéniens qui les consultent, n'est-ce pas à toi qu'ils parlent? Ne te parlent-ils pas, lorsque, par des prodiges, ils manifestent leurs volontés aux Grecs et à tous les mortels? Ils n'exceptent donc que toi, tu es donc le seul qu'ils négligent[2] ? Penses-tu que les dieux eussent persuadé aux hommes qu'ils peuvent les récompenser ou les punir, s'ils n'en avaient la puissance, et que les hommes eussent été si longtemps abusés sans reconnaître leur erreur ? Ne vois-tu pas que ce qu'il y a de plus sage et de plus antique sur la terre, les républiques et les nations, est aussi ce qu'il y a de plus pieux; et que les temps où les hommes ont eu le plus de sagesse ont été aussi ceux où ils se sont montrés le plus religieux ? Sache, mon ami, que ton esprit, tant qu'il est uni à ton corps, le gouverne à son gré. Il faut donc croire aussi que la sagesse qui vit dans tout ce qui existe, gouverne ce grand tout comme il lui plaît. Quoi ! ta vue peut s'étendre jusqu'à

1. Allusion probable à Anaxagore, qui attribuait aux mains la supériorité de l'homme sur les animaux.

2. Ce passage semble indiquer que Socrate ne considérait point son *inspiration* divine comme quelque chose qui lui fût exclusivement propre.

plusieurs stades, et l'œil de la Divinité ne pourra tout embrasser! Ton esprit peut en même temps s'occuper des événements d'Athènes, de l'Égypte et de la Sicile, et l'esprit de Dieu ne pourra songer à tout en même temps! En servant les hommes, tu apprends à connaître s'ils sont susceptibles de reconnaissance; en les obligeant, s'ils sont disposés à t'obliger à leur tour; en les consultant, s'ils ont de la prudence. Révère donc les dieux; tu sauras alors s'ils veulent t'éclairer sur ce qu'ils ont caché à notre faible raison; alors tu reconnaîtras que telle est la grandeur de l'Être suprême, qu'il voit tout d'un seul regard, qu'il entend tout, qu'il est partout, qu'il porte en même temps tous ses soins sur toutes les parties de l'univers. »

En parlant ainsi, Socrate me semblait engager ses disciples à ne rien faire d'impie, d'injuste, de honteux, non-seulement en présence des hommes, mais même dans la solitude, puisqu'il leur persuadait qu'aucune de leurs actions ne pouvait échapper aux dieux.

V

Comment Socrate enseignait la tempérance à ses disciples.

41. Si la tempérance est pour l'homme un bien précieux et utile, voyons si Socrate la faisait aimer. Voici un de ses discours sur cette matière : « Mes amis, disait-il, s'il nous survenait une guerre, et que nous voulussions choisir un chef capable de nous défendre contre nos ennemis et de les soumettre à notre domination, élirions-nous celui que nous connaîtrions esclave de son ventre, adonné au vin, incapable de résister à la fatigue ou au sommeil? Et comment attendrions-nous d'un tel homme notre salut ou la défaite de nos ennemis! Supposons encore qu'arrivés à notre dernière heure, nous voulussions charger quelqu'un du soin d'élever nos enfants, de conserver notre fortune : est-ce l'homme intempérant que nous croirions digne de notre confiance? Remettrions-nous à un esclave intempérant l'inspection de nos troupeaux, de nos celliers, de nos travaux champêtres? accepterions-nous, même gratuitement, un tel valet en qualité d'intendant et de pourvoyeur? Quoi! nous refuserions un esclave

intempérant, et nous ne craindrions pas de lui ressembler ! L'avare, en enlevant aux autres leur fortune, croit qu'il s'enrichit; mais le débauché nuit sans aucun profit pour lui ; il fait du mal aux autres, mais il s'en fait plus à lui-même, si toutefois le plus grand des maux est de ruiner sa maison, son corps et son esprit. Qui se plairait dans la compagnie d'un homme préférant à ses amis le vin et la bonne chère ? Tout homme qui sait que la tempérance est la base de la vertu, ne doit-il donc pas s'efforcer d'en embellir son âme? Comment, sans elle, ou connaître le bien, ou s'en occuper dignement? L'esclave de la volupté n'est-il pas dans l'état le plus avilissant pour le corps et pour l'âme? Oui, assurément ! tout homme libre doit faire des vœux pour n'avoir pas un semblable esclave ; et celui-ci doit prier le ciel de lui donner des maîtres vertueux: c'est le seul moyen de le sauver de lui-même. » — S'il préconisait ainsi la tempérance dans ses discours, il l'observait encore plus dans sa conduite. En tenant un pareil langage, non-seulement il s'était rendu supérieur aux plaisirs des sens, mais encore à ceux que procure la fortune. Recevoir de l'argent du premier venu, c'était suivant lui se donner un maître et se soumettre à la plus honteuse des servitudes.

VI

Comment Socrate réfuta le sophiste Antiphon, qui lui reprochait sa frugalité, sa simplicité et sa coutume d'enseigner gratuitement.

42. Je me reprocherais de passer sous silence l'entretien qu'il eut avec le sophiste Antiphon [1]. Cet Antiphon tâchait d'enlever à Socrate ses disciples. Il vint un jour le voir, et lui parla ainsi en leur présence : « Je croyais, Socrate, que ceux qui professent la philosophie devaient être plus heureux; mais il me semble que tu tires de la sagesse un parti tout contraire. A la manière dont tu vis, un esclave nourri comme toi ne res-

1. Antiphon d'Athènes, surnommé *Assaisonneur de mots*, Λογομάγειρος, composa un traité *De la vérité*. Il fut aussi poëte. Enfin il écrivit un ouvrage sur l'explication des songes.

terait pas chez son maître. Tu en es réduit à faire usage des mets les plus grossiers et des plus viles boissons. C'est peu d'être couvert d'un méchant manteau qui te sert hiver comme été ; tu n'as ni chaussure ni tunique. De plus, tu refuses de l'argent : on aime pourtant à s'en procurer ; et quand on en possède, il fait vivre avec plus d'indépendance et de charme. Dans toutes les professions les élèves suivent l'exemple du maître ; si ceux qui te fréquentent te ressemblent, crois que tu enseignes l'art de se rendre malheureux.

43. — Antiphon, répondit Socrate, tu paraîs croire que je vis bien tristement, et, j'en suis sûr, tu aimerais mieux mourir que de vivre comme moi. Voyons donc ce que tu trouves de si dur dans ma façon de vivre. D'abord, ceux qui reçoivent de l'argent sont obligés de remplir la condition sous laquelle ils obtiennent un salaire. Pour moi, qui n'en reçois point, suis-je forcé de m'entretenir avec des gens qui me déplaisent? Tu méprises mes aliments; sont-ils moins salubres que les tiens, moins nourrissants, plus difficiles à trouver, plus rares et plus chers? ou bien enfin les mets que l'on t'assaisonne sont-ils plus agréables à ton palais que ceux que je me procure? Ignores-tu qu'avec un bon appétit on n'a pas besoin d'assaisonnement, et que celui qui boit avec plaisir ne songe pas même aux boissons qu'il n'a pas ? Quant aux vêtements, tu sais qu'on en change pour se garantir du chaud et du froid, que l'on porte des chaussures dans la crainte de se blesser les pieds en marchant. Me vis-tu jamais retenu à la maison par le froid, ou, durant la chaleur, disputant l'ombrage à quelqu'un? ou enfin, ne pouvant aller où je voulais parce que j'avais les pieds blessés? Tu le sais, ceux qui ont un corps naturellement faible deviennent, par le travail, supérieurs dans les exercices auxquels ils se livrent ; ils les supportent mieux que ceux qui, nés plus robustes, les ont négligés ; et tu ne crois pas qu'après avoir habitué mon corps à supporter les privations et les fatigues, je n'y résisterais pas plus aisément que toi qui ne t'es jamais occupé de ce soin? Pourquoi ne suis-je pas esclave de la bonne chère, du sommeil ? c'est que je connais d'autres plaisirs plus doux, qui, loin de se borner au moment, promettent des jouissances continuelles. Tu sais qu'on n'embrasse pas gaiement une entreprise dont on n'espère aucun succès, mais qu'on

se livre avec joie à la navigation, à l'agriculture, à quelque travail que ce soit, quand on croit y réussir. Est-il selon toi une volupté comparable à celle d'espérer qu'on se rendra soi-même plus estimable et qu'on aura des amis plus vertueux ? Doux espoir de tous les instants de ma vie ! S'il faut servir ses amis ou sa patrie, qui en aura plus le loisir, de celui qui vit comme moi, ou de celui qui mène cette vie dans laquelle tu places le bonheur ? Quel sera le meilleur soldat, de celui qui ne saurait se passer d'une table somptueuse, ou de celui qui se contente de ce qu'il rencontre ? Qui soutiendra plus constamment un siége, de celui qui veut chercher des mets à grands frais, ou de celui qui vit heureux des aliments les plus simples ? Les délices, la magnificence, voilà ce que tu appelles le bonheur : pour moi, je crois que, s'il n'appartient qu'à la Divinité de n'avoir besoin de rien, c'est en approcher que d'avoir besoin de peu ; et comme rien n'est plus parfait que la Divinité, ce qui en approche le plus touche aussi de plus près à la perfection [1]. »

44. Une autre fois, Antiphon dit encore à Socrate : « Je te crois un homme juste, mais non pas un homme sage, et toi-même en parais convaincu. Tu ne reçois point d'argent de tes leçons ; cependant tu ne donnerais pas, tu ne vendrais pas même au-dessous de leur valeur, ton manteau, ta maison, ni rien de ce que tu possèdes. Si tu attachais quelque prix à tes leçons, il est clair que tu en exigerais un salaire. Que tu sois homme de bien, je te l'accorde, puisque tu ne trompes personne par cupidité ; mais ne prétends pas être sage, puisque tu ne sais rien qui mérite d'être payé. »

45. Voici ce que Socrate lui répondit : « Antiphon, on regarde comme honnête de se faire un ami en qui l'on ne chérisse que le mérite et la vertu. Il en est de même de la sagesse : on appelle sophistes ceux qui la vendent argent comptant ; mais si le sage découvre quelqu'un d'un caractère heureux, s'il l'instruit, s'il s'en fait un ami, nous pensons qu'il remplit les devoirs d'un honnête et respectable citoyen. Que d'autres aiment de bons chiens, de beaux chevaux, de beaux oiseaux ; mon plaisir, à moi, c'est de me procurer des amis estimables. Si je sais quel-

1. Voir, dans les *Éclaircissements*, un passage analogue du *Philèbe*.

que chose d'utile, je leur en fais part; je les présente à tous ceux que je crois en état de les aider dans le chemin de la vertu. Je recherche, je parcours avec eux ces trésors précieux que les anciens nous ont laissés dans leurs écrits : si nous trouvons quelque chose de bon, nous le recueillons; et nous croyons faire un grand gain, si ces lectures faites en commun ont resserré les nœuds de la sainte amitié. » Pour moi, quand je l'entendais ainsi parler, il me semblait être un mortel heureux et conduire à la vertu ceux qui l'écoutaient.

46. Une autre fois encore, Antiphon lui demandant pourquoi, se flattant de former des hommes d'État, il ne se mêlait point de la politique, qu'il connaissait si bien : « Et de quelle manière, reprit Socrate, puis-je le mieux servir l'État? Est-ce en ne lui consacrant que ma personne, ou en travaillant à lui donner un grand nombre de sujets capables de conduire les affaires? »

VII

Comment Socrate engageait ses disciples à fuir la jactance et l'ostentation, et à rechercher le vrai mérite.

47. Voyons à présent si Socrate, en détournant ses disciples de la vanité, ne les amenait pas à cultiver la vertu. « Être réellement, disait-il toujours, tel que l'on cherche à paraître, c'est le meilleur chemin pour arriver à la gloire [1]. » Voici comme il prouvait cette vérité : « Supposons, disait-il, un homme qui veuille passer pour bon joueur de flûte sans l'être en effet : que faudra-t-il qu'il fasse? qu'il imite les bons joueurs de flûte dans tout ce qui fait l'extérieur de leur art. Ils ont d'excellents instruments, ils traînent beaucoup de monde à leur suite: il les imitera en cela. De nombreux prôneurs célèbrent leurs talents : il

1. Socrate s'efforçait de ramener toutes choses à l'unité d'une même tendance vers le bien ; il voulait voir concorder les pensées, les paroles, les actions. (Voir livre IV, chapitre v.) Par conséquent, il voulait aussi un parfait accord entre l'apparence et la réalité : « Soyez réellement ce que vous paraissez, et pour être bon, soyez ce que vous voudriez paraître. »

se procurera donc grand nombre de prôneurs. Mais que jamais il n'entreprenne de jouer de la flûte, ou d'abord il est couvert de ridicule, puis convaincu d'ignorance et de présomption. Or, s'il dépense beaucoup, s'il ne gagne rien, s'il se perd de réputation, ne vivra-t-il pas misérablement et exposé sans profit à la risée? Tel autre veut passer pour bon général ou pour habile pilote, et il ne l'est pas : imaginons ce qui lui arrivera. S'il désire la réputation d'homme habile en cette partie, et s'il ne persuade pas qu'il le soit, il est malheureux; s'il le persuade, il est plus malheureux encore. Préposé au commandement d'une armée, à la conduite d'un vaisseau, il perdra les gens qu'il voudrait sauver; il renoncera honteusement à son emploi. »

48. Socrate montrait qu'il n'est pas moins dangereux à un homme de passer pour plus riche, plus fort, plus courageux qu'il ne l'est en effet. Car on lui impose des obligations qui surpassent ses forces; et comme il est hors d'état de faire ce dont on le croyait capable, on n'a pour lui aucune indulgence. Socrate appelait insigne imposteur le fripon qui fait des dupes, qui en tire de l'argent ou quelque effet; mais l'important sans mérite, qui trompe ses concitoyens en se donnant pour un habile politique, était encore plus fourbe à ses yeux. — Il me semblait que de pareils discours étaient bien propres à détourner ses disciples de la vanité.

LIVRE DEUXIÈME

I.

Socrate prouve à Aristippe de Cyrène que la tempérance est utile et que la volupté est funeste : il cite à ce propos l'apologue de Prodicus sur Hercule choisissant entre le vice et la vertu.

1. Je crois aussi que, par de telles leçons, il encourageait ses disciples à se prémunir contre les excès du vin et de la bonne chère, à résister au sommeil, au froid, au chaud et à la fatigue[1]. Il savait que l'un d'eux vivait trop mollement : « Aris-

1. Voici comment Épictète traite le même sujet dans les *Maximes* recueillies par Arrien, et qui forment une sorte de pendant des *Mémorables*. Ces pages d'Épictète rappellent par le bon sens, par l'énergie des pensées et du style, certains passages des *Mémorables*. « Un signe certain d'un esprit lourd, c'est de s'occuper longtemps des soins du corps, comme de s'exercer longtemps, de boire longtemps, de manger longtemps, et de donner beaucoup de temps à toutes les autres nécessités corporelles. Toutes ces choses ne doivent pas être le principal mais l'accessoire de notre vie, et il ne les faut faire que comme en passant ; toute notre application et toute notre attention ne doivent être que pour notre esprit.

« Mon ami, es-tu un homme ou une femme ? Si tu es un homme, orne donc un homme, et ne nous fais pas voir un prodige, un monstre. Que voulait dire Socrate quand il disait à Alcibiade de se rendre plus beau ? Il lui conseillait de négliger la beauté du corps pour ne travailler qu'à celle de l'âme. — *Il faut donc que je sois sale et malpropre ?* — Point du tout. Mais il faut que ta propreté soit mâle et digne de l'homme.

« Ce que la pureté est pour l'âme, la propreté l'est pour le corps. La nature elle-même t'enseigne la propreté. Comme il n'est pas possible que, quand tu as mangé, il ne reste quelque chose dans tes dents, elle te fournit de l'eau et t'ordonne de te laver la bouche, afin que tu sois un homme et non pas un pourceau. Elle te donne un bain, de l'huile, des linges, des étrilles et du vitriol, contre la sueur et la crasse qui s'attachent à ta peau. Ne t'en sers-tu pas ? tu n'es plus un homme. N'as-tu pas soin de ton cheval que tu fais étriller, de ton chien que tu fais peigner, frotter et nettoyer ? Ne traite donc pas ton corps plus mal que ton cheval ou que ton chien ; lave-le, nettoie-le : ne fais pas peur, que personne ne te fuie ; car qui est-ce qui ne fuit pas un homme sale, et qui sent mauvais ? Mais tu veux être malpropre et puant ; sois-le donc seul, et jouis de ta saleté. Mais quitte la

tippe[1], lui dit-il, si l'on vous confiait deux jeunes gens à élever, l'un destiné à commander un jour, l'autre à rester dans la vie privée, comment les formeriez-vous? Êtes-vous d'avis que nous commencions par les premiers éléments, par la nourriture?

2. — La nourriture, en effet, dit Aristippe, me semble le premier élément; car nul ne vivrait s'il n'était nourri. — Il est donc probable qu'ils demanderont tous deux à manger aux heures des repas? — Très-probable. — Lequel accoutumerons-nous à se livrer à une occupation pressante, plutôt que de satisfaire son appétit? — Celui que nous élèverons pour le commandement, afin que les affaires de l'État ne souffrent pas entre ses mains. — Il faudra sans doute aussi qu'il sache résister aux besoins de la soif? — Assurément. — Mais auquel des deux apprendrons-nous à vaincre le sommeil, afin qu'il s'accoutume

ville, va dans un désert et n'empoisonne pas tes voisins, tes amis. Tu n'es qu'ordure, et tu oses venir avec nous dans les temples, où il est défendu de cracher et de se moucher.»

« Si un philosophe malpropre, négligé et horrible comme un criminel qui sort d'un cachot, me débite ses belles maximes, comment m'attirera-t-il? Comment me fera-t-il aimer la philosophie qui laisse un homme en cet état? Je ne puis pas même prendre sur moi de l'entendre, et pour rien au monde je ne m'attacherai à lui. Ayons donc soin de la propreté et de la décence. Je dis la même chose des disciples. Pour moi, j'aime beaucoup mieux qu'un jeune homme qui veut s'adonner à la philosophie vienne m'entendre bien propre et ajusté décemment, que s'il y venait malpropre, les cheveux gras et mal peignés; car de là je juge qu'il a quelque idée du beau, et qu'il se porte à ce qui est séant et honnête. Il a soin de la beauté qu'il connaît; ainsi on peut espérer qu'il aura soin aussi de celle qu'on lui fera connaître, de cette beauté intérieure qui consiste à faire usage de sa raison, et auprès de laquelle la beauté du corps n'est que laideur. Mais à un homme qui vient sale, hideux, couvert de crasse et d'ordure, les cheveux non peignés et mêlés, et la barbe tombant jusqu'à la ceinture, que puis-je lui dire pour lui faire connaître la beauté dont il n'a aucune idée? C'est un pourceau qui préférera toujours son bourbier à la plus belle fontaine. »

1. « Aristippe, dit Ritter, naquit à Cyrène, colonie des Minyens en Afrique qui avait acquis une grande prospérité et beaucoup de puissance extérieure; il s'était fait une assez mauvaise réputation à cause de son luxe. Issu d'une famille riche et considérée, il semble aussi avoir beaucoup aimé les plaisirs. Comme il était jeune encore lorsqu'il entendit parler des discours de Socrate, il fut saisi d'un vif désir de le fréquenter, et s'embarqua pour Athènes. Quoiqu'il n'eût pas quitté Socrate depuis le jour où il le connut jusqu'à sa mort (Platon, *Phèdre*), il paraît cependant qu'il ne se corrigea pas de son penchant pour les plaisirs; car, malgré le peu de traditions assez confuses qui nous restent sur sa vie, il résulte néanmoins assez clairement d'un grand nombre d'anecdotes, qu'il savait, à la vérité, supporter les privations et les souffrances avec égalité d'âme et dignité; mais que la sérénité de son esprit, qui semble avoir été chez lui un don de la nature, et qu'il cherchait du reste à fortifier de plus en plus, provenait principalement de son habileté à se

à se coucher tard, à se lever matin, à veiller s'il le faut ? — Encore au même.

3. — Lequel formerons-nous à ne pas craindre le travail, à le supporter volontiers ? — Celui qui doit commander. — Et s'il y a un art qui apprenne à l'emporter sur ses adversaires, à qui conviendra-t-il de l'enseigner ? — Par Jupiter ! à celui qu'on destine au gouvernement. Sans cet art, le reste lui deviendrait

procurer, même dans les circonstances difficiles, les jouissances de la vie. Il n'évitait par conséquent ni les courtisanes, ni les tyrans, ni les satrapes de la Perse, se confiant à son habileté dans la manière de vivre avec les hommes. Il s'abstint cependant des affaires, parce qu'il redoutait la dépendance ; il aima mieux vivre gaiement dans un pays étranger, où il pouvait se soustraire à toutes les charges onéreuses, que dans sa patrie. Aussi le voyons-nous dans différentes contrées ; et l'on raconte sur son séjour à la cour de Denys, tyran de Syracuse, un grand nombre d'anecdotes qui sembleraient indiquer qu'il s'était partout efforcé de rester fidèle à sa maxime, qu'il faut se soumettre les circonstances plutôt que de se soumettre à elles :

Nunc in Aristippi furtim præceptare labor,
Et mihi res, non me rebus subjungere conor,

a écrit Horace. — Il paraît que dans sa vieillesse il retourna à Cyrène, où nous trouvons sa famille et son école. »

Diogène appelait Aristippe *Canis regius*, parce qu'il faisait la cour aux rois. Horace a dit à propos de cette querelle :

Si pranderet olus patienter, regibus uti
Nollet Aristippus ; si sciret regibus uti,
Fastidiret olus qui me notat.

Voici en quels termes Cicéron parle d'Aristippe et de ses doctrines dans plusieurs de ses ouvrages :

« Eorum qui voluptatem finem bonorum esse voluerunt, princeps Aristippus, qui Socratem audierat ; unde Cyrenaici. Post Epicurus, cujus est disciplina nunc notior, neque tamen cum Cyrenaicis de ipsa voluptate consentiens. » (*Acad.*, II, 42.) — « Ab Aristippo Cyrenaici atque Annicerii philosophi nominati, omne bonum in voluptate posuerunt ; virtutemque censuerunt ob eam rem esse laudandam, quod efficiens esset voluptatis. » (*De offic.*, III, 33.) — « Socraticus Aristippus non dubitavit summum malum dolorem dicere. Deinde ad hanc enervatam muliebremque sententiam satis docilem se Epicurus præbuit. » (*Tusc.*, II, 6.) — Eam Aristippus voluptatem tuetur, qua sensus dulciter ac jucunde movetur ; quam etiam pecudes, si loqui possent, appellarent voluptatem. » (*De fin.*, II, 6.) — « Aristippus quasi animum nullum habeamus, corpus solum tuetur. » (*Acad.*, II, 45.) — « Omnes de summo bono sententias eorum, in quibus nulla inest virtutis adjunctio omnino a philosophia semovendas putabo : primum Aristippi, Cyrenaicorumque omnium ; quos non est veritum, in ea voluptate, quæ maxime dulcedine sensum moveret, summum bonum ponere, contemnentes istam Epicuri vacuitatem doloris. Hi non viderunt, ut ad cursum, equum ; ad araudum, bovem ; ad indagandum, canem : sic hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intelligendum et ad agendum esse natum, quasi mortalem deum : contraque, ut tardam aliquam et languidam pecudem, ad pastum et ad procreandi voluptatem, sic hoc divinum animal ortum esse voluerunt. Quo nihil mihi videtur absurdius. Atque hæc contra Aristippum, qui eam voluptatem non modo

inutile. — Vous croyez donc qu'un homme ainsi élevé serait plus difficilement surpris par ses ennemis que ne le sont les plus rusés des animaux ? Les uns, quoique plus timides, amorcés par la gourmandise, se laissent conduire par leur avidité jusqu'à l'appât, et sont pris; on trompe les autres avec la boisson. — Rien n'est plus vrai.

4. — Mais ne trouvez-vous pas honteux que l'homme soit pris aux mêmes piéges que les plus stupides animaux ? — J'en conviens. — Vous savez, continua Socrate, que les plus nécessaires et les plus grandes affaires de la vie, comme celles de la guerre et de l'agriculture, et d'autres non moins importantes, se font en plein air. Ne regardez-vous donc pas comme une grande négligence que tant d'hommes ne s'exercent point à supporter le froid et le chaud? — Je ne saurais le nier. — Il vous semble donc que celui qui veut commander doit se faire à toutes ces incommodités ? — Oui. — Mais, en appelant aux premiers emplois de l'État ces hommes tempérants et laborieux, nous placerons donc les autres dans la classe de ceux qui ne doivent pas même songer à se mêler du gouvernement ? — J'en suis d'accord avec vous. — Eh bien, puisque vous connaissez la place de chacun, avez-vous jamais examiné laquelle vous appartient justement ?

5. — Moi, dit Aristippe, je ne me range point du tout dans la classe de ceux qui veulent gouverner. Lorsqu'il est si difficile de pourvoir à ses propres besoins, il n'y a qu'un fou, selon moi, qui se charge de pourvoir encore à ceux de ses concitoyens. Se priver de tant de choses qu'on désire, pour se voir à la tête d'un peuple qui vous met en jugement si vous ne contentez pas tous ses caprices, n'est-ce pas le comble de la démence ? Car enfin le peuple prétend se servir de ses magistrats comme moi je me sers de mes esclaves. Je veux que mes serviteurs me fournissent en abondance ce qui m'est nécessaire, et qu'ils ne touchent à rien; et le peuple entend que ses magistrats lui procurent tous

summam, sed solam etiam ducit, quam omnes unam appellamus voluptatem. » (*De fin.*, II, 13.) — « Cyrenaici, præter permotiones intimas, nihil putant esse judicii. » (*Acad.*, II, 56.) — « Quid Cyrenæi ? Minimè contempti philosophi; qui negant esse quidquam, quod percipi possit extrinsecùs ; ea se sola percipere, quæ tactu intimo sentiant, ut dolorem, ut voluptatem ; neque se, quo quid colore, aut quo sono sit scire; sed tantum sentire, affici se quodam modo. » (*Acad.*, II, 24). — « Nullos esse omnino deos Theodorus Cyrenaicus putavit. » (*De nat. D.*, I, 1. — Cf. *id.* 23 ; *Il.* 42.)

les biens en abondance, sans qu'ils puissent eux-mêmes y toucher. Trouvez-moi de ces gens qui aiment à se voir surchargés d'affaires et à en donner aux autres : voilà ceux que je formerai, que j'élèverai au commandement. Pour moi, je me range dans la classe qui ne veut que mener une vie aisée et douce.

6. — Voulez-vous que nous examinions, dit Socrate, lesquels vivent le plus agréablement, de ceux qui gouvernent ou de ceux qui sont gouvernés ? — Volontiers. — Commençons par les peuples que nous connaissons. En Asie, les Perses commandent : les Syriens, les Phrygiens, les Lydiens, leur sont soumis ; en Europe, les Scythes ont la puissance et tiennent les Méotes[1] sous le joug; en Libye, les Carthaginois dominent et forcent les Libyens à reconnaître leur domination. Lesquels de ces peuples croyez-vous les plus heureux ? ou plutôt, sans sortir de la Grèce où vous êtes maintenant, trouvez-vous plus digne d'envie le destin des peuples qui commandent que le sort des peuples qui obéissent ? — Je ne me mets pas non plus au rang des esclaves; mais je crois qu'il existe une route moyenne, dans laquelle je tâche de marcher, sans commander ni obéir : cette route, c'est la liberté, qui conduit au bonheur.

7. — Mais, répliqua Socrate, si votre route moyenne, qui ne conduit ni au commandement ni à l'esclavage, vous éloignait aussi de toute société humaine, peut-être diriez-vous quelque chose de raisonnable. Mais comment vivre en société sans commander ni obéir, sans déférer volontairement à ceux qui commandent ? Vous savez sans doute que les puissants arrachent des larmes aux faibles, qu'ils en font leurs esclaves, tantôt en les opprimant tous ensemble, tantôt en les accablant en détail. Ne les voyez-vous pas couper la moisson ou l'arbre du malheureux qui a semé ou planté ? Le faible qui veut se soustraire à leur puissance, comme ils l'assiégent de toutes parts jusqu'à ce qu'ils l'aient amené à préférer la servitude à un combat inégal ! Et parmi les particuliers, ne voyez-vous pas le plus robuste et le plus hardi asservir l'homme timide et sans force et dévorer sa subsistance ? — Aussi, afin que ce malheur ne m'arrive point, étranger partout, je ne tiens à aucun gouvernement.

1. Peuple de race scythe, riverain de la mer d'Azof, que les anciens appelaient pour cette raison : *Palus-mœotis*.

8. — Voilà certes, dit Socrate, une ruse admirable ! car depuis la mort de Sinnis, de Sciron, de Procruste[1], on ne maltraite plus les étrangers. Cependant, à présent encore, les chefs des divers gouvernements portent des lois pour se mettre à l'abri de l'injustice : non contents d'avoir des parents, ils se font des amis qui les secourent ; ils entourent les villes de fortifications ; ils rassemblent des armes pour repousser l'insulte ; ils se ménagent des alliances au dehors : encore, avec tout cela, ne sont-ils pas exempts de vexations. Et vous qui n'avez aucune de ces ressources, qui passez beaucoup de temps sur les grandes routes, où il se commet tant de crimes ; vous, toujours le dernier des habitants dans quelque ville que vous arriviez ; vous enfin qui, par cette position même, vous trouvez un de ceux qu'attaquent de préférence les gens malintentionnés, vous vous croyez à l'abri de l'insulte parce que vous êtes étranger ! Votre sécurité vient-elle de ce que les gouvernements vous donnent des passeports pour entrer et sortir, ou de ce que vous savez qu'aucun maître ne peut tirer parti d'un esclave qui vous ressemble ? car qui voudrait d'un être qui se refuse absolument à la peine, et qui aime à vivre somptueusement !

9. Mais examinons ensemble comment les maîtres traitent de semblables domestiques. Ne les empêchent-ils pas de dérober, en fermant les lieux où ils pourraient commettre des larcins ; de fuir, en les chargeant de fers ? ne domptent-ils pas leur paresse à coups de fouet ? Et vous-même, que faites-vous quand vous voyez un de vos esclaves tel que ceux que je dépeins ? — J'épuise sur lui tous les genres de punitions, jusqu'à ce que je l'aie contraint à me bien servir. Mais, Socrate, ceux qu'on destine à la royauté, que vous regardez comme la félicité suprême, en quoi diffèrent-ils de ceux qui souffrent par nécessité, s'ils doivent endurer aussi la faim, le froid, les longues veilles, mille maux enfin ? Qu'on me déchire de verges avec ou sans mon consentement, que je me tourmente le corps ou qu'on le tourmente malgré moi, où est la différence ? Je ne vois qu'un fou dans l'homme qui se condamne de lui-même à souffrir.

1. Sinnis, « magnis male viribus usus, » Sciron et Procruste (ou Procuste), trois brigands de la mythologie grecque, furent vaincus et tués par Thésée. (Voir les *Métamorphoses* d'Ovide et le *Thésée* de Plutarque.)

10. — Quoi ! Aristippe, vous ne remarquez pas cette différence entre les souffrances forcées et les sacrifices volontaires, à savoir, que celui qui endure de bon gré la faim ou la soif boit ou mange quand il lui plaît, tandis qu'il n'est pas au pouvoir de celui qui souffre ces besoins de les faire cesser quand il veut ! D'ailleurs, celui qui souffre volontairement est consolé par l'espérance, comme le chasseur supporte gaiement la fatigue par l'espoir d'une bonne proie. Le chasseur cependant ne reçoit qu'une bien faible récompense de ses peines ; mais les sages qui travaillent à se procurer des amis vertueux, à vaincre leurs ennemis, à fortifier leur esprit et leur corps pour bien administrer leur maison, à rendre leurs amis heureux et à bien servir leur patrie, ne doivent-ils pas supporter leurs peines avec plaisir, et vivre contents, aussi satisfaits d'eux-mêmes que loués et admirés des autres ?

11. D'ailleurs, des occupations oiseuses ne peuvent, comme disent les maîtres de gymnastique, ni donner au corps une bonne constitution, ni encore moins orner l'esprit d'aucune connaissance estimable ; mais les exercices qui exigent de la patience nous conduisent à de grandes choses, ainsi que l'ont remarqué des hommes célèbres. Hésiode dit quelque part :

> Doux, riant et paré des plus riches couleurs,
> Le vice nous conduit par des chemins de fleurs ;
> De roses sur ses pas les plaisirs nous enchaînent.
> Mais des sentiers étroits à la vertu nous mènent,
> Et son temple est fondé sur un roc sourcilleux,
> Que la déesse cache à de profanes yeux :
> Quand on est au sommet, il n'est plus de fatigue [1].

Épicharme [2] rend le même témoignage dans ce vers :

> Le ciel nous vend les biens aux prix de nos travaux [3].

1. *Trav. et Jours*, v. 285 et suivants.

2. Poëte comique de Sicile. C'est lui qui semble avoir créé la comédie dans ce pays. Ses œuvres ont été perdues, sauf de rares fragments. Epicharme, qui florissait vers 480, vécut, dit-on, plus de 90 ans.

3. . . . . Nil sine magno
Vita labore dedit mortalibus. (Horace.)
Le bonheur est un bien que nous vend la nature (Voltaire.)

Il dit aussi dans un autre endroit :

> Tu cherches les plaisirs au sein de la mollesse ;
> Mais tu n'y trouveras que les soucis rongeurs [1].

12. Le docte Prodicus [2], dans son ouvrage sur Hercule, dont tant de personnes lui ont entendu faire des lectures, ne parle pas autrement de la vertu. Voici à peu près ce qu'il dit, autant que me le rappelle ma mémoire. « Hercule, sorti depuis peu de l'enfance, entrait dans cet âge où les jeunes gens, devenus leurs maîtres, annoncent s'ils suivront dans le cours de la vie les sentiers du vice ou ceux de la vertu. Retiré dans une tranquille solitude, il se reposait, incertain de la route qu'il prendrait. Deux femmes d'une taille surhumaine se montrèrent à ses yeux. L'une avait un air décent et noble, une grande propreté, de la pudeur dans le regard, la tête modestement inclinée : c'était là sa parure ; elle portait une robe blanche. L'autre, surchargée d'embonpoint et à la démarche molle, avait pris soin de se farder pour paraître et plus blanche et plus vermeille qu'elle ne l'était réellement. Elle tâchait d'ajouter à la hauteur de sa taille par un maintien affecté ; ses yeux s'ouvraient avec effronterie. Elle se considérait, et elle observait en même temps si on la regardait ; souvent même elle se retournait pour voir son ombre.

13. « En approchant d'Hercule, la première allait conservant la majesté de sa démarche ; l'autre, empressée de prévenir sa rivale, courut au-devant de lui : — Hercule, lui dit-elle, je te vois incertain du chemin que tu prendras dans le voyage de la vie. Si tu me choisis pour amie, je te conduirai par une route facile et riante ; il n'y aura point de plaisir que tu ne goûtes, point de

1. S'occuper, c'est savoir jouir ;
L'oisiveté pèse et tourmente ;
L'âme est un feu qu'il faut nourrir,
Et qui s'éteint s'il ne s'augmente. (Voltaire.)
L'oisiveté nous lasse plus promptement que le travail. (Vauvenargues.)

2. Prodicus, rhéteur célèbre, né dans l'île de Céos, vivait vers l'an 420 ; il fut disciple de Protagoras. On prétend qu'il fut condamné à mort comme ne croyant pas aux dieux. Platon le distingue avec soin des autres sophistes, tel qu'Hippias, et montre pour lui un certain respect. Dans le *Protagoras*, Socrate dit, du reste avec quelque nuance d'ironie, en parlant de Prodicus : « Je souhaitais avec une extrême passion de l'entendre : car il me paraissait un homme très-sage, ou plutôt un homme divin. »

L'apologue d'Hercule est extrait d'un livre qui avait pour titre Ὧραι.

peine dont tu ne sois exempt. Étranger aux combats et aux affaires, tu n'auras d'autres soins que de chercher, de découvrir les mets délicieux, les boissons exquises, ce qui flattera le plus tes oreilles et tes yeux, comment tu dormiras avec le plus de mollesse, comment tu obtiendras toutes ces jouissances sans le moindre effort. Crains-tu que ce qui les donne ne vienne à te manquer? Rassure-toi; je ne te réduirai jamais à la nécessité de travailler, soit de corps, soit d'esprit, pour que tu te les procures. Tu profiteras des labeurs d'autrui: tout gain te sera légitime. Les miens ont le droit de prendre partout leurs avantages.

14. « Hercule, après l'avoir écoutée, lui demanda son nom. — Mes amis, répondit-elle, m'appellent la Félicité; mes ennemis m'injurient sous le nom de Mollesse. — Alors l'autre femme s'approchant: — Moi aussi, Hercule, lui dit-elle, je viens vers toi. Je connais les auteurs de tes jours; j'ai remarqué ton heureux naturel dans les exercices de ton enfance. J'espère donc que, si tu prends la route qui conduit vers moi, tu te signaleras par de brillantes actions, et que je recevrai de ta gloire un nouvel éclat.

15. « Au reste, je ne t'abuserai pas en te promettant des plaisirs; mais je te montrerai les choses telles que les dieux mêmes les ont voulues. Ce qu'il y a de beau, d'honnête, ils ne l'accordent qu'au prix d'un travail assidu. Veux-tu qu'ils te soient propices? révère-les; que tes amis te chérissent? enchaîne-les par des bienfaits; qu'une cité t'honore? sois-lui utile; que la Grèce entière admire ta vertu? efforce-toi de faire du bien à toute la Grèce; que la terre te prodigue ses fruits? cultive-la. Crois-tu que le soin des troupeaux t'offre des moyens de fortune? donne tous tes soins aux troupeaux. Si tu soupires après la gloire des combats, si tu veux rendre tes amis libres et asservir tes ennemis [1], étudie l'art des combats sous d'habiles maîtres, exerce-toi à le mettre en pratique. Désires-tu la force du corps? soumets

1. L'antiquité païenne a presque toujours uni ces deux idées: faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis. Pourtant, dans le *Criton*, Socrate montre qu'il ne faut faire de mal à personne, pas même à ses ennemis. Le christianisme, avec plus de profondeur et de vérité, déclare qu'il faut aimer ses ennemis. L'inimitié n'est qu'artificielle entre les hommes; pour la changer en amour, il suffirait que les meilleurs, laissant de côté un vain orgueil, fissent le premier pas vers ceux que l'ignorance excite à la haine. C'est aux plus grands, aux plus intelligents, à se pencher vers les plus petits, et à leur tendre une main fraternelle.

ton corps à la raison et fatigue-le par les travaux et les sueurs.

16. « Ici, dit Prodicus, la Mollesse l'interrompit. — Entends-tu, Hercule, quel long et difficile chemin cette femme te propose pour arriver au bonheur ? Moi, je te conduirai à la félicité par un sentier agréable et court. — Malheureuse ! lui dit la Vertu, quels sont les biens que tu possèdes ? quels plaisirs connais-tu, toi qui ne veux rien faire pour les goûter, toi qui éprouves la satiété avant de sentir le besoin, buvant toujours avant d'avoir soif, et mangeant sans éprouver l'appétit ? Pour faire un bon repas, tu rassembles des cuisiniers ; pour boire avec plaisir, tu achètes à grands frais des vins exquis, et, l'été, tu cours chercher la neige qui doit les rafraîchir. Pour toi le sommeil n'aurait pas de douceur, si l'art ne te procurait non-seulement des couvertures délicates, mais encore des tapis où posent les pieds de ta couche : car tu désires le sommeil non pour te délasser, mais parce que tu n'as rien à faire.

17. « Tu es immortelle, et les dieux te rejettent, et les hommes honnêtes te méprisent. Le son flatteur de la louange a-t-il jamais frappé ton oreille ? Tes yeux n'ont jamais joui du plus doux des spectacles, puisqu'ils n'ont jamais vu une bonne action que tu aies faite. Qui croirait à tes paroles ? qui te secourrait au besoin ? quel homme de bon sens oserait prendre part à ta société ? Ceux qui te suivent, débiles dans leur printemps, finissent par traîner une vieillesse insensée. Oisifs et brillants d'embonpoint dans leurs belles années, condamnés à traverser laborieusement une triste vieillesse ; honteux de ce qu'ils ont fait, succombant sous le poids de ce qu'ils font, ils ont couru, dans la jeunesse, de plaisirs en plaisirs, renvoyant les peines à la dernière saison de la vie. Pour moi, admise parmi les dieux, je fréquente les mortels vertueux. Rien de beau ne se fait sans moi, ni dans les cieux ni sur la terre. Je suis particulièrement honorée et des dieux et des hommes, qui me doivent ces hommages, puisque l'artisan laborieux voit en moi sa compagne chérie ; le bon père de famille, la gardienne fidèle de sa maison ; le serviteur, sa bienveillante protectrice : je concours aux travaux de la paix ; je défends constamment le guerrier ; je partage les douces émotions de l'amitié.

18. « Mes amis font sans nul apprêt d'agréables repas, parce

qu'ils attendent la faim et la soif. Le sommeil leur est plus doux qu'à ces hommes qui ne travaillent pas : ils se réveillent sans chagrin, et ne sacrifient jamais les affaires au repos. Jeunes, ils ont le plaisir d'être loués des vieillards. Vieux, ils jouissent des respects de la jeunesse; ils se rappellent avec joie leurs anciennes actions ; ils s'acquittent avec plaisir de ce qui leur reste à faire. Par moi seule, ils sont aimés des dieux, chers à leurs amis, honorés de leurs concitoyens. Et quand le terme fatal arrive, loin de descendre oubliés et sans honneurs chez les morts, leur mémoire fleurit d'âge en âge jusqu'à la postérité la plus reculée [1]. Fils de héros, ô Hercule ! tu peux, par d'illustres travaux, acquérir la félicité suprême. » — Telle est à peu près, selon Prodicus, la leçon que la vertu donnait au jeune Hercule. Seulement il embellit ses pensées d'une diction plus noble. Quoi qu'il en soit, Aristippe, méditez ces leçons, faites de généreux efforts, et occupez-vous de votre conduite pour l'avenir. »

II

Socrate rappelle son fils Lamproclès, qui était irrité contre sa mère, aux devoirs de la reconnaissance et de la piété filiale, dont l'accomplissement lui méritera l'estime des hommes et la faveur des dieux.

19. Socrate ayant un jour remarqué que Lamproclès [2], l'aîné de ses fils, en voulait à sa mère : « Répondez, mon fils, lui dit-il ; savez-vous qu'il y a des hommes qu'on appelle ingrats ? —

1. On peut rapprocher de cet éloge que la Vertu fait d'elle-même l'*Hymne à la Vertu* d'Aristote, qui, comme on sait, fut un poëte distingué en même temps qu'un grand philosophe : « Vertu, objet des travaux de la race mortelle, le plus noble but que puisse poursuivre notre vie ! pour ta beauté, ô vierge, mourir même est dans la Grèce un sort envié, et endurer, sans fléchir, d'accablantes fatigues; si vive est la passion que tu jettes dans le cœur, si pleins d'immortalité les fruits que tu portes! fruits plus précieux que l'or, qu'un père ou une mère, que le sommeil qui nous repose à la fin du jour. C'est pour toi qu'Hercule fils de Jupiter, que les fils de Léda ont accompli de pénibles exploits, proclamant, par leurs œuvres, ta puissance souveraine ; c'est par amour pour toi qu'Achille et Ajax sont descendus au séjour de Pluton; c'est pour ta beauté chérie que le nourrisson d'Atarné a perdu la lumière du soleil... » (Trad. Pierron).

2. Un des trois fils de Socrate.] Les deux autres étaient Sophronisque et Ménexène.

Assurément. — Et savez-vous quelles actions leur ont mérité ce titre ? — Puis-je l'ignorer ? On appelle ingrats ceux qui ont reçu des bienfaits, et qui, pouvant en marquer leur reconnaissance, ne le font pas. — Mais ne croyez-vous pas qu'on puisse ranger les ingrats parmi les hommes injustes ? — Je le crois. — Il est injuste de réduire ses amis en servitude, et juste d'y réduire ses ennemis ; avez-vous considéré s'il est de même injuste de manquer de reconnaissance envers ses amis et juste d'en manquer envers ses ennemis ? — Oui, j'y ai pensé ; c'est, je crois, une injustice de ne pas s'efforcer de répondre aux bienfaits d'un ami, et même à ceux d'un ennemi[1]. — S'il en est ainsi, l'ingratitude est donc une injustice odieuse ? » Lamproclès en convint.

20. « Et l'injustice sera d'autant plus criante, que les services rendus auront été plus grands ? » Il en convint encore. « Eh bien ! reprit Socrate, trouverons-nous des êtres plus comblés de bienfaits que ne le sont les enfants par les auteurs de leurs jours, à qui ils doivent l'existence, le spectacle de tant de merveilles, la jouissance de tant de biens que les dieux ont départis aux mortels ; biens qui sont d'un si grand prix à nos yeux, que notre plus grande crainte est de les perdre ? Aussi les républiques ont-elles établi la peine de mort contre les crimes atroces : elles n'ont pas vu d'autre peine plus capable de contenir les méchants. L'époux nourrit son épouse qui doit le rendre père. Il amasse pour ses enfants, même avant leur naissance, les choses qu'il croit devoir être utiles à la vie, et il en amasse le plus qu'il peut.

21. La femme, de son côté, porte avec peine le fardeau qui expose sa vie ; elle nourrit l'enfant de sa propre substance, elle le met au jour avec de cruelles douleurs, elle l'allaite et lui donne ses soins, sans qu'aucun bienfait reçu attache la mère à l'enfant, et sans que l'enfant connaisse encore celle qui lui

1. Très-belle pensée, et qui répare ce qu'avait de peu humain la proposition précédente : *Il est juste de réduire en servitude ses ennemis.* En effet, est-ce que celui qui se déclare l'ennemi d'un autre homme est bien sûr de ne rien lui devoir, soit à lui, soit à ses parents ? Est-il bien sûr d'être complétement dégagé envers lui ? Tous les hommes sont solidaires, ils s'aident mutuellement dans la grande lutte pour la vie. Combien de bienfaits ne se doivent-ils pas l'un à l'autre sans s'en douter !

prodigue sa tendresse : il ne peut même faire connaître ses besoins. Mais elle cherche à deviner ce qui lui convient, ce qui peut lui plaire; elle le nourrit longtemps, et les jours et les nuits; elle se tourmente sans prévoir quelle reconnaissance payera ses peines. Ce n'est pas tout : dès que l'âge semble permettre aux enfants de recevoir quelque instruction, les parents leur enseignent ce qu'ils savent et ce qui pourra leur être utile un jour; et dans les parties de la science où ils connaissent quelqu'un plus capable, ils envoient leurs enfants recevoir ses leçons, et ne regrettent ni dépense ni soins pour les rendre les meilleurs possible.

22. — Je veux, répondit le jeune homme, que ma mère ait fait tout cela, et même beaucoup plus encore; mais personne ne peut souffrir sa mauvaise humeur. — Ne trouvez-vous pas la colère d'une bête plus insupportable que celle d'une mère ? — Non pas d'une mère comme celle-là. — Avez-vous éprouvé d'elle quelque morsure, quelque ruade, comme cela arrive de la part des bêtes ? — Elle dit, en vérité, des choses si dures, qu'on ne voudrait pas les entendre même au prix de toute la vie. — Et vous, combien de désagréments insupportables lui avez-vous causés durant votre enfance, et par vos cris et par vos actions ! combien de peines et le jour et la nuit ! combien d'afflictions dans vos maladies ! — Mais du moins je n'ai jamais rien dit, jamais rien fait, dont elle ait eu à rougir.

23. — Eh ! devez-vous trouver plus difficile d'entendre ce qu'elle vous dit, qu'il ne l'est aux comédiens de s'écouter réciproquement, lorsque, dans les rôles tragiques, ils en viennent aux plus sanglantes injures ? — Oui; mais comme ils ne pensent pas que celui qui les accuse les charge pour en tirer châtiment, ni que celui qui les menace ait le projet de leur faire du mal, ils montrent de la patience. — Et vous, qui savez que votre mère, quoi qu'elle dise, loin de vous en vouloir, ne souhaite à personne autant de bien qu'à vous, vous la voyez de mauvais œil ! Pensez-vous donc que votre mère soit votre ennemie ? — Non assurément. — Quoi donc ! une mère qui vous aime, qui dans vos maladies fait tout ce qu'elle peut pour vous rendre la santé, qui a soin que rien ne vous manque, qui dans ses prières demande pour vous les bienfaits des dieux, et qui leur

fait des offrandes, vous prétendez que c'est une méchante mère ! Si vous ne pouvez supporter une telle mère, le bonheur vous est donc insupportable ?

24. Dites-moi, croyez-vous qu'il faille rendre des soins à quelqu'un ? ou bien entre-t-il dans votre plan de ne plaire à personne, de ne suivre personne, de n'obéir à personne, ni à un général, ni à un magistrat ? — Je crois qu'il faut de la soumission. — Vous voulez sans doute plaire à votre voisin, pour qu'il vous allume votre feu au besoin, qu'il vous rende quelques services, qu'il vous secoure avec un empressement amical s'il vous survient quelque malheur ? — Cela est vrai. — Est-il indifférent d'avoir pour amis ou pour ennemis ses compagnons de voyage, de navigation, ou tout autre ? Ne croyez-vous pas qu'il faille travailler à mériter leur bienveillance ? — Je le crois. — Quoi ! vous aurez des égards pour ces gens-là, et vous ne croyez pas en devoir à une mère qui vous aime si tendrement ?

25. Ignorez-vous que la république néglige toutes les autres sortes d'ingratitude, qu'elle ne donne point d'action contre ce vice, et laisse impuni le mauvais cœur qui reçoit des bienfaits sans marquer sa reconnaissance; mais qu'elle frappe le citoyen qui n'honore pas ses parents[1], qu'elle l'exclut de l'archontat, persuadée qu'un sacrifice offert par des mains impies déplairait aux dieux, qu'aucune action d'un tel homme ne peut être ni juste ni honnête ? Dans les épreuves relatives à l'archontat, elle recherche même si les candidats ont honoré les mânes de leurs pères. Si vous êtes sage, mon fils, vous prierez les dieux de vous pardonner vos offenses envers votre mère. Craignez qu'ils ne vous refusent leurs faveurs, en vous voyant ingrat, craignez que les hommes ne connaissent votre mépris pour les auteurs de vos jours : ils vous rejetteraient tous; vous seriez sans amis et dans un abandon universel : car si l'on vous soupçonnait d'ingratitude envers vos parents, qui vous croirait capable de payer de reconnaissance un bienfait[2] ? »

1. Les lois de Solon punissaient l'ingratitude envers les parents, κάκωσις τῶν γονέων. (Voir Diog. L., liv. I, 55.)

2. Comparer avec le passage de Platon sur la piété filiale. « Il existe chez tous les hommes deux lois anciennes, mais distinctes, relativement aux dieux. Parmi les dieux, en effet, il y en a que nous honorons parce que nous les voyons clairement ; d'autres au contraire auxquels nous élevons des statues

III

Socrate, prouve à Chérécrate que son premier devoir, comme son intérêt, est de se réconcilier avec son frère.

26. Il s'aperçut que deux frères, Chéréphon [1] et Chérécrate, qui les représentent; et en leur élevant ces statues inanimées, nous croyons que les dieux animés eux-mêmes en ressentent pour nous une grande bienveillance et nous accordent leur faveur. Or celui qui a dans sa demeure un père ou une mère, ou des grands-parents accablés par l'âge, objets précieux pour lui, ne doit jamais croire que, possédant chez lui des statues aussi vénérables, il puisse avoir d'autres images plus dignes de son respect, pourvu qu'il sache honorer convenablement ces objets qu'il possède.

« Et quelle est, selon toi, la manière la plus convenable de les honorer ?

« Je vais te le dire; car il est bon, mes amis, d'entendre ces conseils.

« Eh bien ! parle.

« Nous savons qu'Œdipe, insulté par ses enfants, fit contre eux des imprécations qui, au dire de tous les poëtes, furent accomplies et exaucées par les dieux; Amyntor irrité contre son fils Phénix le maudit également; de même fit Thésée contre Hippolyte, et mille autres pères contre leurs fils, ce qui prouve bien que les dieux exaucent les vœux des pères contre leurs enfants. Car un père ou une mère voit ses imprécations mieux exaucées contre ses enfants que celles de tout autre contre des étrangers, et c'est toute justice. Il ne faut donc pas croire qu'un père ou une mère, lorsqu'ils sont outrageusement méprisés par leurs enfants, obtiennent naturellement de Dieu l'accomplissement de leurs malédictions, tandis que, s'ils en sont honorés, et tout joyeux de ces hommages, et si, pour ce motif, ils invoquent vivement le ciel dans leurs prières pour le bonheur de leurs enfants, les dieux ne les exauceront pas *également* et nous refuseront leur concours. Dans ce cas, les dieux ne distribueraient pas le bonheur avec justice, ce qui, selon nous, ne peut nullement convenir à des dieux.

« Certainement.

« Réfléchissons donc à ce que nous avons dit un peu plus haut, à savoir, que nous ne pouvons avoir aucune statue plus honorée par les dieux qu'un père ou un aïeul courbés par l'âge, ou qu'une mère et des aïeules qui ont le même caractère; et Dieu se réjouit lorsque nous les honorons, puisqu'il les exauce. Car ces statues animées de nos ancêtres ont une vertu bien plus merveilleuse que les statues inanimées : les premières, lorsque nous les honorons, font toujours des vœux pour nous; elles les font contre nous si nous les méprisons; les autres ne font rien de tout cela : de sorte que si l'on traite avec égards son père, son aïeul, ou tous ceux qui ont *le même* caractère, on possède entre toutes les statues celles qui peuvent le mieux nous procurer une destinée favorisée des dieux.

« Tu as parfaitement raison.

« Tout homme sensé, donc, craint et honore les prières de ses parents; il sait qu'elles ont été accomplies souvent et pour beaucoup d'enfants. Et puisque la nature l'a ordonné ainsi, les gens de bien regardent leurs vieux parents comme un trésor, lorsqu'ils vivent jusqu'aux dernières limites de la vie, et ils les regrettent amèrement lorsqu'ils les perdent avant l'âge; les méchants, au contraire, doivent les redouter. Que tous se laissent donc persuader par notre raisonnement et honorent leurs parents de tout leur pouvoir, comme l'exigent les lois.» (*République*, tr. Hallberg.)

1. Chéréphon, ami et compagnon assidu de Socrate. (Voir le *Gorgias* et les *Nuées*.)

tous deux ses amis, vivaient mal ensemble. Il se trouvait avec le dernier : « Écoutez, Chérécrate, lui dit-il, seriez-vous de ces gens qui aiment mieux les richesses que leurs frères, et qui ne sentent pas qu'elles sont privées de sens et qu'un frère est un ami prudent ; qu'un frère peut nous défendre, au lieu que des richesses ont besoin d'être défendues ; que d'ailleurs la nature seule donne des frères, tandis que l'industrie multiplie les richesses ? Il serait fort étrange qu'un frère ne se plaignît pas de ne pas réunir sur sa tête les fortunes de tous ses concitoyens, et qu'il se trouvât lésé parce qu'il ne jouit pas de tous les biens de son frère. Quoi ! il pourrait se dire à lui-même qu'il vaut mieux jouir sans danger d'une propriété modeste, que de posséder seul, et toujours tremblant, toutes les fortunes de ses concitoyens ; et il ne jugerait pas de même de l'union fraternelle !

27. Si l'on a des moyens, on achète des esclaves pour être aidé dans ses travaux ; on se fait des amis pour avoir un appui ; et l'on néglige ses frères ! comme si l'on trouvait des amis parmi des citoyens et non parmi des frères ! Cependant, quel titre à l'amitié que d'être nés du même sang, d'avoir été élevés ensemble, puisqu'il existe une tendresse naturelle même entre les animaux nourris du même lait ! De plus, qu'un citoyen ait pour appui l'amitié de ses frères, on lui marque plus d'égards que s'il en était privé ; on craint plus de l'offenser. — Socrate, s'il n'y avait pas de graves motifs de désunion, il faudrait supporter son frère et ne pas s'en éloigner légèrement. En effet, comme vous le dites, c'est un grand bien qu'un frère qui se montre tel qu'il doit être ; mais quand il manque à tous ses devoirs, et qu'il est tout le contraire de ce qu'on doit espérer, tentera-t-on l'impossible ?

28. — Mais, dit Socrate, Chéréphon votre frère déplaît-il à tout le monde comme à vous, Chérécrate ? n'y a-t-il pas des personnes qui s'en louent ? — Socrate, ce qui me le rend odieux, c'est précisément qu'il sait plaire aux autres, et que, dès qu'il me rencontre, il ne dit rien, ne fait rien que pour me chagriner. — Un cheval, dit Socrate, renverse le cavalier maladroit qui essaye de le monter : si l'on a sujet de se plaindre d'un frère, n'est-ce pas parce qu'on ne sait pas s'accommoder à son humeur ? — Et comment mériterais-je ce reproche, si je

sais répondre aux honnêtetés qu'on me fait, aux services qu'on me rend ? Mais puis-je montrer de la bienveillance à un homme qui, dans ses actions et ses discours, prend à tâche de me désobliger ! Je ne le tenterai même pas.

29. — Ce que vous dites là, Chérécrate, m'étonne, dit Socrate. Si vous aviez un chien, gardien fidèle de vos troupeaux, qui caressât les bergers et grondât dès que vous l'approchez, n'est-il pas vrai qu'au lieu de vous mettre en colère, vous tâcheriez de l'apprivoiser par des caresses? Et vous ne feriez rien pour vous concilier votre frère, vous qui trouvez qu'un frère est un grand bien quand il se comporte comme il doit, vous qui avouez que vous savez dire des choses honnêtes et rendre des services ! — Je crains, répondit Chérécrate, de n'être pas assez habile pour le ramener à des sentiments convenables. — Mais il me semble que vous n'avez besoin pour cela ni d'artifice ni de moyens extraordinaires. Employez ceux que vous connaissez ; et sûrement vous le gagnerez, et il vous estimera. — Instruisez-moi donc : vous seriez-vous aperçu que, sans m'en douter, je connusse quelque philtre ?

30. — Dites-moi, si vous vouliez qu'un de vos amis vous conviât au repas lorsqu'il sacrifierait, que feriez-vous ? — Il est clair qu'au premier sacrifice je commencerais moi-même par l'inviter. — Et si vous vouliez l'engager à prendre soin de vos affaires en votre absence, que feriez-vous ? — S'il s'absentait, je serais le premier à me charger des siennes. — Et si vous vouliez qu'un étranger vous donnât l'hospitalité quand vous voyageriez dans son pays ? — Je ne manquerais pas de lui offrir ma maison quand il viendrait à Athènes ; et si je désirais qu'il expédiât mes affaires lorsque j'irais chez lui, il faudrait que je lui en eusse donné l'exemple en m'occupant des siennes. — Quoi ! vous connaissez tous les philtres qui existent, et vous en faisiez mystère ? Balancez-vous donc, par une mauvaise honte, à prévenir votre frère ? Certes on comble d'éloges celui qui, le premier, fait du mal aux ennemis de l'État[1] et du bien

1. Toujours la même erreur. Xénophon aurait dû appliquer aux nations les conseils que Socrate donne à Chérécrate. Par exemple, si quelqu'un eût cherché à réconcilier Athènes et Sparte, il eût été beaucoup plus digne d'éloges que celui qui se serait ingénié à faire le plus de mal possible soit à Sparte, soit à Athènes.

à ses amis. Si j'avais jugé Chéréphon plus capable que vous d'un rapprochement, j'eusse tâché de l'amener à vous prévenir ; mais je crois le succès assuré si c'est vous qui commencez.

31. — En vérité, Socrate, le conseil que vous me donnez est indigne de vous, dit Chérécrate. Vous voulez que je commence, moi le plus jeune ! c'est à l'aîné que cet honneur appartient chez tous les peuples. — Comment ! n'est-ce pas partout au plus jeune à céder le pas à l'aîné, à se lever pour le recevoir, à lui présenter le meilleur siége, à lui céder la parole ? N'hésitez pas, honnête jeune homme ; essayez d'adoucir votre frère, et bientôt il se rendra : voyez comme il a l'âme grande et noble ! Si l'on s'attache les petites âmes avec des présents, on se soumet les âmes généreuses en les prévenant d'amitié.

32. — Mais, dit Chérécrate, si je fais ce que vous dites, et qu'il n'en devienne pas meilleur ? —Que risquez-vous ? de montrer que vous êtes un bon, un tendre frère, et qu'il n'est qu'un mauvais cœur, indigne de tendresse. Mais non, il ne s'en montrera pas indigne. A peine verra-t-il que vous le provoquez à ce combat, qu'il s'efforcera de vous vaincre en générosité. A la manière dont vous êtes ensemble à présent, je crois voir les deux mains, que les dieux ont faites pour s'entr'aider, oublier leur destination et chercher à se gêner l'une l'autre, ou les deux pieds, que la Providence a formés pour se donner des secours, s'embarrasser réciproquement. N'est-ce pas le comble de la démence et du malheur, que de tourner à notre détriment ce qui était fait à notre avantage ? Il me semble que le ciel, en formant deux frères, a bien plus consulté leurs intérêts mutuels, que celui des pieds, des mains et des yeux, en les créant doubles : car les mains ne peuvent saisir à la fois deux choses éloignées de plus d'une brasse l'une de l'autre ; les pieds ne peuvent s'écarter d'une brasse ; les yeux, qui semblent découvrir de si loin, ne peuvent pas voir à la fois par devant et par derrière les objets même les plus voisins. Mais placez à une grande distance l'un de l'autre deux frères qui s'aiment : ils se rendront des services mutuels. »

IV

Un véritable ami est le plus précieux des biens.

33. J'ai aussi entendu Socrate s'entretenir de l'amitié, et je crois qu'on peut tirer un grand profit de ce qu'il disait, pour apprendre la manière de se faire des amis et de vivre avec eux. — « J'entends toujours répéter, disait-il, qu'un ami fidèle et vertueux est la plus précieuse de toutes les possessions ; et je vois que la plupart des hommes pensent à toute autre chose qu'à se faire des amis. Ils sont désireux d'acquérir des maisons, des terres, des esclaves, des troupeaux, des meubles, et, quand ils les possèdent, ils tâchent de les conserver ; mais un ami, qu'ils avouent être un si grand bien, il ne se mettent en peine ni de l'acquérir ni de le conserver.

34. Que des amis et des esclaves soient malades, vous voyez courir pour les esclaves au médecin et aux remèdes, tandis que les amis sont délaissés. Un esclave meurt, le maître en gémit : quelle perte il a faite ! Un de ses amis expire, il semble n'avoir rien perdu. Il n'y a aucune partie de ses biens qu'il néglige, aucune qu'il ne visite : ses amis réclament-ils ses soins, il les délaisse. Il connaît fort bien toutes ses richesses, quelque nombreuses qu'elles soient ; quant à ses amis, quoiqu'il en ait peu, non-seulement il en ignore le nombre, mais encore, si on le prie de les nommer, il s'embrouille dans ce calcul, tant il s'occupe de ces mêmes amis. Et cependant, que l'on compare un bon ami à tout autre bien, ne semblera-t-il pas préférable ? Un cheval, une paire de juments sont-ils aussi utiles ? Existe-t-il un esclave aussi affectionné, aussi attaché à notre personne, qu'un sage ami ? Y a-t-il enfin un bien quelconque aussi généralement avantageux ?

35. Un sage ami se substitue à son ami dans ce qui lui manque, soit dans la conduite de ses affaires particulières, soit dans les affaires de l'État. Vous voulez obliger ; cet ami vous seconde : quelque crainte vous agite ; il vous secourt, ou de

ses deniers ou par ses démarches : de concert avec vous, il emploie la force ou la persuasion. Dans le bonheur, il ajoute à votre joie ; il vous relève dans l'abattement. Nul des services inappréciables que nous rendent nos pieds, nos mains, nos yeux, ne passe les forces d'un ami bienveillant. Ce que vous n'avez pas fait pour votre propre intérêt, ce que vous n'avez ni vu ni entendu, votre ami l'a entendu, l'a vu, l'a fait à votre place[1]. Vous cultivez des arbres pour en avoir les fruits, et vous négligez, avec une coupable indolence, le verger le plus fertile, celui de l'amitié[2] ! »

V

Pour avoir de vrais amis, il faut s'en montrer digne.

36. Je me rappelle encore un de ses entretiens, qui me semblait bien capable d'engager ceux qui l'écoutaient à faire un

1. « Parmi les grands et nombreux avantages que nous procure l'amitié, le plus « précieux certainement, c'est qu'elle fait briller à nos yeux, dans l'avenir, la douce « espérance, et ne laisse pas nos âmes se décourager et s'abattre. En contemplant « un véritable ami, l'ami contemple un autre soi-même. Absents, ils sont présents « l'un à l'autre ; les pauvres sont riches ; les malades se portent bien, et, chose « plus merveilleuse, les morts sont vivants : tant les amis qui survivent leur donnent « de respects, de souvenirs et de regrets. Alors la mort semble devenir un bonheur « pour les uns, et la vie une source de gloire pour les autres. Supprimez de la na- « ture le lien de la bienveillance, aucune famille, aucune ville ne peut subsister, « les champs mêmes cessent d'être cultivés. Si vous n'êtes pas bien convaincus de « la puissance de l'amitié et de la concorde, vous pouvez vous en convaincre en « voyant les funestes résultats des discordes et des dissensions. Est-il une maison « si solide, un État si bien constitué que les haines et les divisions ne puissent ren- « verser de fond en comble ? Vous pouvez juger par là des heureux fruits que l'a- « mitié porte en elle. » (Cicéron, *De amicitia*, VII, 23, tr. Girard.)

2. Socrate considère surtout ici le côté utile de l'amitié. Montaigne s'élève plus haut encore : il exclut complétement de la véritable amitié toute idée d'intérêt : « Si « on me presse de dire pourquoy je l'aymois, je sens que cela ne se peult exprimer « qu'en respondant : parce que c'estoit luy, parce que c'estoit moy... En ce noble « commerce, les offices et les bienfaits, nourrissiers des aultres amitiez [imparfaites], « ne méritent pas seulement d'estre mis en compte ; cette confusion si pleine de « nos volontez en est cause : car tout ainsi que l'amitiez que je me porte ne reçoit « point augmentation pour le secours que je me donne au besoing, quoy que dient « les stoïciens, et comme je ne me sçais aucun gré du service que je me foys, aussi « l'union de tels amis estant véritablement parfaicte, elle leur faict perdre le sentiment « de tels debvoirs, et haïr et chasser d'entre eulx ces mots de division et de diffé- « rence : bienfaict, obligation, recognoissance, prière, remerciement, et leurs pareils. »

retour sur eux-mêmes, pour savoir à quel point ils méritaient l'estime de leurs amis. Instruit qu'un de ses auditeurs abandonnait un ami dans l'indigence, il adressa la parole à Antisthènes [1] en présence de cet indigne ami et de plusieurs autres personnes : « Antisthènes, peut-on mettre un prix à des amis comme on en met à des esclaves? Parmi les esclaves, l'un ne vaut pas la moitié d'une mine, l'autre vaut deux mines, un autre cinq, un autre dix; on assure même que Nicias [2], fils de Nicérate, a donné jusqu'à un talent d'un esclave capable de diriger les travaux de ses mines d'argent. Examinons donc s'il y a un tarif pour les amis comme il y en a un pour les esclaves. — Je le crois, dit Antisthènes : car il est tel ami que j'estimerais plus de deux mines, tel autre pour qui je ne dépenserais pas une demi-mine, tel que je préférerais à dix mines, tel enfin que je mettrais au-dessus de toutes les richesses et de tous les revenus.

37. — Cela étant ainsi, reprit Socrate, chacun ferait bien de s'examiner soi-même, de chercher combien il peut valoir aux yeux d'un ami, et de travailler à devenir d'un assez grand prix pour n'être pas négligé. Tous les jours j'entends dire à l'un : Mon ami m'a trahi; à l'autre : Un homme que je croyais m'être attaché m'a sacrifié pour une mine. En réfléchissant sur toutes ces plaintes, je me demande si, lorsqu'on trouve d'un mauvais ami plus qu'il ne vaut, il est à propos de s'en défaire, comme on vend un mauvais esclave le prix qu'on en trouve. Quant aux

1. Antisthènes, Athénien, suivit d'abord Gorgias, puis se fit disciple de Socrate dans un âge assez avancé, sans accepter toutes ses doctrines. Il faisait consister le bien dans l'empire absolu de la raison et dans le mépris de toutes les choses extérieures. Il est le chef de la secte des Cyniques, qui furent, sur beaucoup de points, les devanciers des Stoïciens.

Voici comment Cicéron parle de la doctrine d'Antisthènes et de ses disciples : « Cynicorum rationem atque vitam alii cadere in sapientem dicunt, si quis ejusmodi forte casus inciderit, ut id faciendum sit; alii nullo modo. » (*De fin.*, III, 20). — « Cynicorum ratio tota est ejicienda : est enim inimica verecundiæ, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum. » (*De offic.* I, 41. — Cf. id, 35). — « Κῦρος mihi sic placuit, ut cetera Antisthenis, hominis acuti magis, quam eruditi. » (*Ep. ad. Att.*, XII, 38.) — « Antisthenes, in eo libro qui Physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse dixit. » (*De nat., D.* I, 13.) — « Diogenes cynicus dicere solebat, Harpalum, qui temporibus illis prædo felix habebatur, contra deos testimonium dicere, quod in illa fortuna tam diu viveret. » (*De nat. D.*, III, 34.)

2. Cf. Plutarque, *Vie de Nicias*, IV.

bons serviteurs, je ne vois pas qu'on les vende, pas plus qu'on ne se défait des vrais amis [1]. »

1. Comparer avec les pages d'Épictète sur l'amitié : « Il n'y a que le sage qui soit capable d'amitié. Comment celui qui ne sait pas connaître ce qui est bon ou mauvais pourrait-il aimer ?

« Tout homme qui aime le bien, la volupté ou la vaine gloire, ne saurait aimer les hommes. Le seul ami des hommes est celui qui aime ce qui est honnête et décent.

« Pour aimer, il faut placer en même lieu l'utilité, la sainteté, l'honnêteté, la patrie, les parents, les amis et la justice même. Que l'on sépare toutes ces choses, il n'y a plus d'amitié : car partout où est le moi et le mien, il faut que l'animal s'y porte. Si le moi se trouve où est l'honnêteté et la justice, je suis bon ami, bon père, bon fils, bon mari ; mais si le moi et le mien sont ici, et l'honnêteté et la justice là, adieu l'amitié, adieu tous les devoirs les plus saints et les plus indispensables.

« Veux-tu savoir si ces deux hommes sont amis ? ne demande point s'ils sont frères, s'ils ont été élevés ensemble, s'ils ont eu les mêmes maîtres et le même précepteur ; demande seulement en quoi ils font consister leur intimité. Et si c'est dans les choses qui ne dépendent point de nous, garde-toi bien de dire qu'ils sont amis ; ils ne le sont pas plus qu'ils ne sont fidèles, constants et libres ; mais s'ils placent cette intimité dans les choses qui dépendent de nous et dans les saines opinions, ne te mets point en peine s'ils sont père et fils, ou frères, ni s'ils se connaissent depuis longtemps, et prononce hardiment qu'ils sont amis ; car l'amitié est-elle ailleurs que là où est la pudeur, la fidélité et la communication de tout ce qui est beau et honnête ?

« L'esprit du vicieux n'est jamais rassis, il est toujours inconstant, sans tenue, et flottant au gré de ses opinions ; il est donc incapable d'amitié.

« Tu vois jouer ensemble ces petits chiens ; ils se caressent, ils s'accolent, ils se flattent, ils te paraissent bons amis. Jette un petit os au milieu d'eux, et tu verras. Telle est l'amitié de certains frères, et celle de certains pères et de certains enfants. Qu'ils aient à disputer une terre, un champ, il n'y a plus ni père, ni frère, ni enfant.

« Tu quittes ton enfant quand il est fort mal, parce, dis-tu, que tu l'aimes, et que tu n'as pas le courage de le voir. Si c'est là l'effet de l'amitié, il faut donc que tous ceux qui l'aiment le quittent, sa mère, sa nourrice, ses frères, ses sœurs, son précepteur, et qu'il demeure entre les mains de ceux qui ne l'aiment point. Quel aveuglement, quelle injustice, quelle barbarie ! En bonne foi, voudrais-tu toi-même dans tes maladies, avoir des amis qui t'aimassent si tendrement ?

« Tous les devoirs se mesurent presque toujours par les différentes liaisons. C'est ton père ? Il t'est ordonné d'en avoir soin, de lui obéir en tout, et de souffrir ses injures et ses mauvais traitements. — Mais c'est un méchant père. — Eh quoi ! mon ami, la nature t'a-t-elle lié nécessairement à un bon père ? Non, mais à un père. Ton frère te fait injustice ? Conserve à son égard le rang de frère, et ne regarde point ce qu'il fait, mais ce que tu dois faire, et l'état où se trouvera ta liberté, si tu fais ce que la nature veut que tu fasses ; car aucun de tes semblables ne pourra t'offenser ni te blesser jamais, si tu ne le veux, et tu ne seras blessé que lorsque tu croiras l'être. Par ce moyen donc tu seras toujours content de ton voisin, de ton concitoyen, de ton général, si tu t'accoutumes à avoir toujours ces liaisons devant les yeux.

« Le soleil n'attend point qu'on le prie pour faire part de sa lumière et de sa chaleur. Fais de même tout le bien qui dépend de toi, sans attendre qu'on te le demande.

VI

Comment on doit choisir ses amis, et par quels moyens on peut se les attacher. — Du mensonge.

38. Si je ne me trompe, Socrate enseignait encore la manière d'éprouver ses amis. Voici sa conversation à ce sujet : « Dites-moi, Critobule [1], si l'on voulait un sage ami, comment s'y prendrait-on ? Avant tout, ne chercherait-on pas un homme qui sût résister à la gourmandise, à l'ivrognerie, au sommeil, à la paresse? car un être dominé par ces vices ne peut rien faire d'utile ni pour lui-même ni pour un ami. — Cela est vrai. — Vous pensez donc qu'on doit s'éloigner d'un homme que de telles passions asservissent? — Oui. — Et celui qui aime la dépense sans pouvoir la soutenir, qui tous les jours a besoin de la bourse de ses amis, qui reçoit, toujours hors d'état de rendre, et qui se fâche quand on refuse de lui prêter : un tel ami ne vous semble-t-il pas à charge? — Oui. — Voilà donc encore un homme à mettre de côté. — Assurément. — Si nous en trouvions un qui sût amasser du bien, mais qui, toujours convoitant de nouvelles richesses, fût par là même peu sûr en affaires, aimât beaucoup à recevoir et point du tout à rendre? — Il me semble que cet ami-là serait pire que le premier.

39. — Et celui qui, toujours avide de richesses, fait du gain son unique étude? — Il faudrait le laisser là, car il serait inutile à celui qui serait lié avec lui. — Et le brouillon qui veut faire à ses amis une foule d'ennemis? — Il faut le fuir. — Et l'homme qui n'a aucun de ces défauts, mais qui aime beaucoup

« Souviens-toi toujours de ce qu'Eumée dit, dans Homère, à Ulysse, qu'il ne reconnaissait point, et qui le remerciait de ses bons traitements : — Étranger, il ne m'est pas permis de mépriser, de maltraiter un étranger qui vient chez moi, quand même il serait dans un état plus vil et plus méprisable que celui où vous êtes ; car les étrangers et les pauvres viennent des dieux. — Dis la même chose à ton frère, à ton père, à ton prochain : Il ne m'est pas permis d'en user mal avec vous, quand vous seriez encore pires que vous n'êtes, car vous venez des dieux. »

A propos de ces chapitres sur l'amitié, voir à la fin du volume, dans les *Éclaircissements*, les nombreux extraits de la *Morale à Nicomaque;* voir aussi les extraits I et II de Sénèque, celui du *De amicitia* et des *Essais* de Montaigne.

2. Critobule, l'aîné des fils de Criton. Il était présent, ainsi que son père, à la mort de Socrate.

qu'on l'oblige, sans se mettre en peine de témoigner sa reconnaissance? — Ce serait encore un ami fort inutile. Mais qui donc choisirons-nous? — Celui qui serait le contraire des gens que nous venons de dépeindre : ennemi de la mollesse et de la sensualité, fidèle à son serment, sûr en affaires, incapable de céder en générosité, utile par cela même à ceux qui auraient affaire à lui.

40. — Mais, Socrate, comment le connaître avant de l'éprouver? — Lorsqu'on veut juger d'un sculpteur, on ne s'arrête point à ses discours; mais quand on en voit un qui a déjà fait de belles statues, on croit qu'il en fera encore d'autres aussi belles. — Vous dites donc qu'un homme qui s'est bien comporté avec ses premiers amis donne aux nouveaux l'assurance qu'ils ne seront pas moins satisfaits de lui. — C'est ainsi qu'un écuyer que j'aurais vu habile à dresser des chevaux me semblerait capable d'en dresser d'autres. — Soit; mais comment lier amitié avec l'homme que nous trouvons digne de notre choix? — D'abord, il faudra voir si les dieux nous conseillent d'en faire notre ami.

41. — Mais, supposé que les dieux ne soient pas contraires à notre penchant, comment poursuivre une proie si précieuse? — Ce ne sera pas à la course comme on poursuit les lièvres, ni au filet comme les oiseaux, ni par la force comme un esclave : car les mauvais traitements les rendraient plutôt ennemis qu'amis. — Comment faut-il donc s'y prendre? — On dit qu'il y a des enchantements qui font aimer ceux qui les connaissent, qu'il y a des philtres capables de gagner les cœurs que l'on veut conquérir. — Où apprendrait-on ces secrets? — Vous avez lu dans Homère les paroles que les sirènes adressèrent à Ulysse. En voici le commencement :

Approche, grand Ulysse, ornement de la Grèce [1].

42. — Mais, Socrate, est-ce par les mêmes paroles qu'elles enchantaient et retenaient tous les autres navigateurs? — Non, elles ne les adressaient qu'aux cœurs épris de la vertu. — Vous dites, si je ne me trompe, qu'il faut enchanter l'auditeur par

1. *Odyssée*, XII, v. 184.

des paroles telles qu'il ne croie pas qu'on se moque de lui. En effet, on se rendrait odieux et insupportable à un homme qui sait qu'il est laid, petit, faible, si on le louait d'être beau, d'une belle taille et d'une complexion robuste. Mais connaissez-vous encore d'autres enchantements? — Non ; mais j'ai ouï dire que Périclès en connaissait beaucoup, qu'il employait pour se faire aimer de la république. — Et Thémistocle, comment avait-il gagné les cœurs? — Il rendit de grands services : ce furent là ses enchantements. — C'est-à-dire que, pour acquérir de vrais amis, il faut être homme de bien et faire de bonnes actions.

43. — Croiriez-vous donc, dit Socrate, qu'étant pervers, on pût se procurer des amis vertueux? — Pourquoi non? Je connais de méchants rhéteurs qui sont liés avec des orateurs célèbres, et des gens inhabiles au métier de la guerre qui vivent dans la familiarité de nos meilleurs généraux. — Mais connaissez-vous, car c'est l'état de la question, des gens qui, n'étant bons à rien, se fassent des amis utiles? — Non, en vérité ; mais s'il est impossible au méchant de gagner le cœur des gens de bien, dites-moi s'il suffit d'être honnête et vertueux pour devenir l'ami de ceux qui le sont. — Ce qui vous déconcerte, Critobule, c'est sans doute de voir tous les jours des gens qui font le bien, qui s'abstiennent des actions honteuses, et qui, loin de s'aimer, s'élèvent les uns contre les autres et se traitent plus indignement que ne feraient les derniers des hommes. — Et ce n'est pas seulement entre les particuliers que règnent ces dissensions; les républiques mêmes qui ont le plus d'estime pour la vertu et d'horreur pour le vice se font souvent la guerre entre elles.

44. Plus j'y pense, plus je désespère de trouver des amis. Les méchants ne peuvent s'aimer entre eux. Des ingrats, des cœurs froids, des avares, des traîtres, des débauchés, seraient-ils dignes de l'amitié ? La nature, à mon sens, les a faits pour se haïr. Vous avez fort bien remarqué qu'ils peuvent encore moins prétendre à l'amitié des gens de bien. Ils font le mal : comment plairaient-ils à ceux qui le détestent ? Mais si ceux mêmes qui cultivent la vertu se disputent les premières places, s'ils se portent mutuellement envie, s'ils se haïssent, où chercher des amis, où trouver la bienveillance et la fidélité ? —

— Notre question, Critobule, présente plusieurs aspects. La nature a mis dans les hommes les principes de l'amitié et de la discorde [1] : de l'amitié, car ils ont besoin les uns des autres, ils sont sensibles à la piété, ils trouvent leur avantage à s'entr'aider ; les secours qu'ils reçoivent excitent leur sensibilité : de la dissension, car, croyant que l'agréable est la même chose que le bien, ils combattent pour se procurer les plaisirs, et la diversité des opinions engendre la discorde [2].

1. Allusion au système d'Empédocle, qui considérait l'amitié et la discorde comme les deux principes des choses.

2. D'après Socrate, les discordes qui naissent entre les hommes ont leur cause dans la fausse idée qu'ils se font du bien et de leurs réels intérêts. Les biens véritables et durables ne doivent pas être confondus avec le plaisir, ce bien trompeur et passager. Les vrais biens sont les mêmes pour tous les hommes ; ils ne sont pas pour les uns des biens et pour les autres des maux ; le profit de l'un n'est point pour l'autre un dommage. Cette grande et pacifique idée de l'harmonie entre les véritables intérêts des hommes, a été bien mise en lumière par les économistes modernes, principalement par Bastiat. Voir les *Harmonies économiques* :

« La solution du problème social doit être toute différente, selon que les intérêts sont naturellement harmoniques ou antagoniques.

« Dans le premier cas, il faut la demander à la Liberté ; dans le second, à la Contrainte. Dans l'un, il suffit de ne pas contrarier ; dans l'autre, il faut nécessairement contrarier.

« Mais la Liberté n'a qu'une forme. Quand on est bien convaincu que chacune des molécules qui composent un liquide porte en elle-même la force d'où résulte le niveau général, on en conclut qu'il n'y a pas de moyen plus simple et plus sûr pour obtenir ce niveau que de ne pas s'en mêler. Tous ceux donc qui adopteront ce point de départ : *Les intérêts sont harmoniques*, seront aussi d'accord sur la solution pratique du problème social : s'abstenir de contrarier et de déplacer les intérêts.

« La Contrainte peut se manifester, au contraire, par des formes et selon des vues en nombre infini. Les écoles qui partent de cette donnée : *Les intérêts sont antagoniques*, n'ont donc encore rien fait pour la solution du problème, si ce n'est qu'elles ont exclu la liberté. Il leur reste encore à chercher, parmi les formes infinies de la contrainte, quelle est la bonne, si tant est qu'une le soit. Et puis, pour dernière difficulté, il leur restera à faire accepter universellement par des hommes, par des agents libres, cette forme préférée de la contrainte.

« Mais, dans cette hypothèse, si les intérêts humains sont poussés par leur nature vers un choc fatal, si ce choc ne peut être évité que par l'invention contingente d'un ordre social artificiel, le sort de l'humanité est bien chanceux, et l'on se demande avec effroi :

« 1° Se rencontrera-t-il un homme qui trouve une forme satisfaisante de la contrainte ?

« 2° Cet homme ramènera-t-il à son idée les écoles innombrables qui auront conçu des formes différentes ?

« 3° L'humanité se laissera-t-elle plier à cette forme, laquelle, selon l'hypothèse, contrariera tous les intérêts individuels ?

« 4° En admettant que l'humanité se laisse affubler de ce vêtement, qu'arriverait-il si un nouvel inventeur se présente avec un vêtement plus perfectionné ? Devra-t-elle persévérer dans une mauvaise organisation, la sachant mauvaise ; ou se résou-

45. La colère, les querelles ne leur laissent point de paix ; la fureur de s'enrichir les divise ; la jalousie attise la haine.

dre à changer tous les matins d'organisation, selon les caprices de la mode et la fécondité des inventeurs

« 5° Tous les inventeurs dont le plan aura été rejeté ne s'uniront-ils pas contre le plan preferé, avec d'autant plus de chances de troubler la societé que ce plan, par sa nature et son but, froisse tous les intérêts?

« 6° Et, en définitive, y a-t-il une force humaine capable de vaincre un antagonisme qu'on suppose être l'essence même des forces humaines ?

« Je pourrais multiplier indefiniment ces questions et proposer, par exemple, cette difficulté :

« Si l'intérêt individuel est opposé à l'intérêt général, ou placerez-vous le principe d'action de la contrainte ? où sera le point d'appui ? Sera-ce en dehors de l'humanité ? Il le faudrait pour échapper aux conséquences de votre loi. Car, si vous confiez l'arbitraire à des hommes, prouvez donc que ces hommes sont petris d'un autre limon que nous; qu'ils ne seront pas mus aussi par le fatal principe de l'intérêt, et que, placés dans une situation qui exclut l'idée de tout frein, de toute résistance efficace, leur esprit sera exempt d'erreurs, leurs mains de rapacité et leur cœur de convoitise.

« Ce qui sépare radicalement les diverses écoles socialistes (j'entends ici celles qui cherchent dans une organisation artificielle la solution du problème social) de l'École économiste, ce n'est pas telle ou telle vue de détail, telle ou telle combinaison gouvernementale ; c'est le point de départ, c'est cette question préliminaire et dominante : les intérêts humains, laissés à eux-mêmes, sont-ils harmoniques ou antagoniques ?

« Il est clair que les socialistes n'ont pu se mettre en quête d'une organisation artificielle que parce qu'ils ont jugé l'organisation naturelle mauvaise ou insuffisante ; et ils n'ont jugé celle-ci insuffisante et mauvaise que parce qu'ils ont cru voir dans les intérêts un antagonisme radical, car sans cela ils n'auraient pas eu recours à la contrainte. Il n'est pas nécessaire de contraindre à l'harmonie ce qui est harmonique de soi.

« Aussi ils ont vu l'antagonisme partout :

« Entre le propriétaire et le prolétaire,

« Entre le capital et le travail,

« Entre le peuple et la bourgeoisie,

« Entre l'agriculture et la fabrique,

« Entre le campagnard et le citadin,

« Entre le regnicole et l'étranger,

« Entre le producteur et le consommateur,

« Entre la civilisation et l'organisation,

« Et pour tout dire en un mot :

« Entre la liberté et l'harmonie.

« Et ceci explique comment il se fait qu'encore qu'une sorte de philanthropie sentimentaliste habite leur cœur, la haine decoule de leurs lèvres. Chacun d'eux reserve tout son amour pour la société qu'il a rêvée ; mais, quant à celle où il nous a été donné de vivre, elle ne saurait s'écrouler trop tôt à leur gré, afin que sur ses débris s'élève la Jérusalem nouvelle.

« J'ai dit que l'*École économiste*, partant de la naturelle harmonie des intérêts, concluait à la liberté.

« Cette idée dominante, l'harmonie des intérêts, est *simple*. La simplicité n'est-elle pas la pierre de touche de la vérité ? Les lois de la lumière, du son, du mouve-

Cependant l'amitié, se glissant à travers tous ces obstacles, réunit les cœurs honnêtes par un motif de vertu ; ils aiment mieux

ment nous semblent d'autant plus vraies qu'elles sont plus simples ; pourquoi n'en sera t-il pas de même de la loi des intérêts ?

« Elle est *concitiante :* quoi de plus conciliant que ce qui montre l'accord des industries, des classes, des nations, et même des doctrines ?

« Elle est *consolante,* puisqu'elle signale ce qu'il y a de faux dans les systèmes qui ont pour conclusion le mal progressif.

« Elle est *religieuse*, car elle nous dit que ce n'est pas seulement la mécanique céleste, mais aussi la mécanique sociale qui révèle la sagesse de Dieu et raconte sa gloire.

« Elle est *pratique*, et l'on ne peut certes rien concevoir de plus aisément pratique que ceci : Laissons les hommes travailler, échanger, apprendre, s'associer, agir et reagir les uns sur les autres, puisque aussi bien, d'après les décrets providentiels, il ne peut jaillir de leur spontanéité intelligente qu'ordre, harmonie, progrès, le bien, le mieux, le mieux encore, le mieux à l'infini.

« — Voilà bien, direz-vous l'optimisme des économistes! Ils sont tellement esclaves de leurs propres systèmes, qu'ils ferment les yeux aux faits, de peur de les voir. En face de toutes les misères, de toutes les injustices, de toutes les oppressions qui désolent l'humanité, ils nient imperturbablement le mal ; la société s'écroulera qu'ils répeteront encore : « Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes. »

« Non, certes, nous ne pensons pas que tout soit pour le mieux.

« J'ai une foi entière dans la sagesse des lois providentielles, et, par ce motif, j'ai foi dans la liberte.

« La question est de savoir si nous avons la liberté.

« La question est de savoir si ces lois agissent dans leur plénitude, si leur action n'est pas profondément troublée par l'action opposée des institutions humaines.

« Nier le mal ! nier la douleur ! qui le pourrait ? Il faudrait oublier qu'on parle de l'homme. Il faudrait oublier qu'on est homme soi-même. Pour que les lois providentielles soient tenues pour *harmoniques*, il n'est pas necessaire qu'elles excluent le mal. Il suffit qu'il ait son explication et sa mission, qu'il se serve de limite à lui-même, qu'il se détruise par sa propre action. et que chaque douleur prévienne une douleur plus grande en réprimant sa propre cause.

« La société a pour élément l'homme, qui est une force *libre*. Puisque l'homme est libre, il peut choisir ; puisqu'il peut choisir, il peut se tromper ; puisqu'il peut se tromper, il peut souffrir.

« Je dis plus : il doit se tromper et souffrir ; car son point de départ est l'ignorance, et devant l'ignorance s'ouvrent des routes infinies et inconnues qui toutes, hors une, mènent à l'erreur.

« Or toute erreur engendre souffrance. Ou la souffrance retombe sur celui qui s'est égare, et alors elle met en œuvre la responsabilité. Ou elle va frapper des êtres innocents de la faute, et, en ce cas, elle fait vibrer le merveilleux appareil reactif de la solidarité.

« L'action de ces lois, combinée avec le don qui nous a été fait de lier les effets aux causes, doit nous ramener, par la douleur même, dans la voie du bien et de la vérité.

« Ainsi, non-seulement nous ne nions pas le mal, mais nous lui reconnaissons une mission, dans l'ordre social comme dans l'ordre matériel.

« Mais, pour qu'il la remplisse cette mission, il ne faut pas étendre artificiellement la solidarité, de manière à détruire la responsabilité ; en d'autres termes, il faut respecter la liberté. »

posséder en paix une fortune bornée que de combattre pour tout avoir. Lorsqu'ils ont faim ou soif, ils partagent sans regret avec les autres. Modérés dans leurs désirs, s'ils prennent leur part de ce qui leur est légitimement acquis, c'est pour s'entr'aider généreusement. Ils apaisent les différends sans nuire à personne, et, pour leur utilité réciproque, ils empêchent la colère de se porter à des excès qui causeraient de longs repentirs. Ils éteignent entièrement l'envie, soit en offrant leurs biens à leurs amis, soit en regardant la fortune de leurs amis comme la leur. Pourquoi donc les hommes vertueux ne se serviraient-ils pas mutuellement, au lieu de se nuire dans l'exercice des magistratures ? Sans doute ceux qui n'aspirent aux honneurs et aux charges que pour s'enrichir, pour opprimer impunément les hommes et mener une vie voluptueuse, ne peuvent être qu'injustes, méchants, insociables.

46. Mais celui qui veut s'élever pour se mettre au-dessus de l'injustice, pour secourir ses amis, pour servir sa patrie ; pour quelle raison ne pourrait-il s'accorder avec un citoyen qui lui ressemble [1] ? Lié avec des hommes vertueux, en sera-t-il

1. Maxime profonde : le bien est toujours un principe d'union et d'harmonie ; seul, le mal divise les hommes. Platon a fait une remarquable application de ce principe, en montrant que les hommes de bien, par cela même qu'ils possèdent les vertus privées, possèdent aussi les vertus sociales, et sont nécessairement justes et bienfaisants les uns à l'égard des autres.

Il faut d'abord savoir ce que Platon entend par la justice. Platon exprime par ce mot une idée beaucoup plus élevée que celle qu'on lui attache ordinairement. Pour lui la justice consiste à rendre, non pas seulement à chaque homme, mais à chaque chose, ce qui lui est dû. Il y a une justice intérieure qui ne sort pas de l'individu, et qui n'est autre chose que l'harmonie des facultés accomplissant chacune leur fonction propre, sans empiéter l'une sur l'autre. La justice ne peut être conçue sans les autres vertus, qui en forment pour ainsi dire la matière ; mais celles-ci, à leur tour, ne peuvent subsister sans la justice ; car autrement il n'y aurait point entre elles cet accord qui est la condition de la durée : elles manqueraient de la forme qui lie les parties en un tout. « La justice [et Platon entend par le *juste* le *bien moral*] règle l'intérieur de l'homme, ne permettant à aucune des parties de l'âme de faire quelque chose qui lui soit étranger, ni d'intervertir leurs fonctions... Elle établit dans l'âme l'ordre et la concorde, et met entre les parties un accord parfait, comme entre les trois tons extrêmes de l'harmonie... Elle lie ensemble tous les éléments qui la composent, et fait que, malgré leur diversité, l'âme est une, mesurée, pleine d'harmonie. » (*République*., IV, 433, b.)

La justice, vertu individuelle à son origine, se transforme en vertu sociale par un simple changement de point de vue. En effet, l'homme juste peut seul vivre en

moins utile à ses amis? S'il a de vertueux coopérateurs, en servira-t-il moins bien son pays ? Il est certain que si, dans les jeux gymniques, il était permis aux meilleurs combattants de se réunir contre les faibles, ils vaincraient dans tous les combats, ils remporteraient tous les prix. Mais de telle ligues sont interdites, tandis que dans les affaires d'État, où les plus ver-

parfaite harmonie avec lui-même et avec ses semblables ; l'accord intime des facultés dans chaque âme rend seul possible l'accord des âmes entre elles. L'injustice, au contraire, fait que nos facultés et nos tendances, non-seulement se combattent en nous-mêmes, mais se trouvent en opposition avec celles des autres hommes. Le vice est en lutte et avec la vertu et avec le vice ; mais la vertu elle-même n'est jamais l'ennemi de la vertu. Ma science peut-elle nuire à la vôtre ? Non, car elle conçoit la même vérité et le même bien. Ma force d'âme est-elle un obstacle à votre force d'âme ? Non, car elles sont au service du même bien. Ma tempérance, enfin, en modérant mes passions, peut-elle provoquer les vôtres ? Non, car la même loi du bien règle et apaise nos passions. Ainsi, par la justice, l'ordre règne dans l'individu et dans l'État.

Il en est de même de l'amour. L'harmonie intérieure, que Platon appelle la justice, n'établit-elle pas entre nos facultés un lien commun qui les attache toutes au bien, et par là même les attache l'une à l'autre? Donnez à tous les hommes avec la même justice le même amour du bien, et ils s'aimeront entre eux. La même lumière éclairera leurs esprits et échauffera leurs âmes. Une des conséquences les plus admirables du platonisme, c'est que l'être le meilleur en soi est aussi le meilleur pour les autres. La bonté intrinsèque de l'homme consiste à aimer le bien dans toute son universalité ; mais, si l'homme possède cet amour, ne s'ensuit-il pas qu'il aimera le bien de ses semblables, qu'il aimera ses semblables eux-mêmes, qu'il sera bon pour eux, bienveillant et bienfaisant. La justice enveloppe donc la bienfaisance et ne forme qu'un tout avec elle. Aussi ne faut-il pas dire que la justice consiste à faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis. N'est-il pas contradictoire que celui qui, en toute chose, a pour but le bien, — et non tel ou tel bien, mais le bien universel, — puisse faire du mal à un autre homme? (*Rép.*, I, 25.) Il ne lui convient même pas de rendre à ses semblables le mal pour le mal, quelque injustice qu'il en ait reçue : Οὐδὲ ἀδικούμενον ἄρα ἀνταδικεῖν... ἐπειδή γε οὐδαμῶς δεῖ ἀδικεῖν... οὐτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων οὐδ' ἂν ὁτιοῦν πάσχῃ ὑπ' αὐτῶν. (*Criton*, 150, 157.) Tout art, toute puissance, toute fonction, toute vertu, a pour objet le bien de la chose ou de l'être dont elle s'occupe. Le bien intérieur se répand donc nécessairement au dehors ; il faut qu'il s'étende indéfiniment, pour imiter davantage au sein du particulier le bien universel.

La justice, qui produit l'amour, produit aussi la vraie puissance, en ramenant à une direction commune toutes les forces de l'âme. L'homme juste est un avec lui-même ; l'homme injuste, au contraire, loin d'être un, est plutôt une multiplicité de parties. (*Gorg.*, 507, et *Rép.*, I, 351, a, sqq.) De même, dans l'État, la puissance se mesure à la justice. Là où règne l'opposition, les forces se limitent et se contrarient ; là où règne l'ordre de l'Idée, toutes les forces réunies tendent au même but avec une énergie irrésistible.

La justice enfin, qui est le bonheur de l'individu, est aussi celui de l'État. De la concorde universelle naît l'universelle félicité.

Ainsi, par leur rapport à l'Idée universelle, tous les esprits, tous les cœurs, toutes les volontés, se rapprochent et s'unissent sans se confondre. La participation à un même idéal de vérité, de beauté, de justice, fait de tous les hommes une même famille.

tueux dominent, la loi n'empêche pas de s'unir à ceux avec qui l'on veut faire le bien général. Comment ne sentirait-on pas l'importance de rechercher des amis honnêtes, et de les avoir pour associés et pour coopérateurs plutôt que pour antagonistes ? D'ailleurs, il est clair que dans toute contestation on a besoin de défenseurs, et en plus grand nombre, si l'on se mesure contre des hommes de mérite.

47. Il n'est pas moins évident que c'est à force de bienfaits qu'il faut acheter l'affection des gens de bien. Or, ne vaut-il pas mieux faire du bien aux bons en moindre nombre qu'aux méchants plus nombreux ? car il faut à ceux-ci plus de bienfaiteurs qu'aux honnêtes gens. Prenez donc courage, Critobule ; efforcez-vous de devenir vertueux, et poursuivez l'amitié des honnêtes gens. Et lorsque vous voudrez devenir ami de quelqu'un, me permettrez-vous de lui dire que vous êtes son admirateur, et que vous voulez être son ami ? — Volontiers, car je ne connais point d'homme qui veuille du mal à celui qui le loue. — Et si j'ajoute qu'en l'admirant vous l'affectionnez encore, ne vous trouverez-vous pas offensé ? — Et moi-même je me sens de l'inclination pour qui me paraît avoir de l'affection pour moi.

48. — Vous me permettrez donc, dit Socrate, de parler ainsi à ceux dont vous désirez l'amitié. Et si vous me laissez encore la liberté de dire que vous ne négligez point vos amis ; que votre plus grand plaisir est d'en avoir de bons ; que leurs belles actions vous font tressaillir d'aise comme si c'étaient les vôtres ; que leur prospérité fait votre joie et votre propre bonheur ; que, pour y contribuer, vous faites des efforts constants ; qu'enfin, vous êtes convaincu que la vertu d'un homme est de vaincre ses amis en bienfaits, et ses ennemis à force de maux[1] ; en tenant ce langage, je vous aiderais fort, je crois, à vous faire de bons amis. — Mais pourquoi parler ainsi, comme si vous

1. *Et ses ennemis à force de maux.* — Le Socrate de Xénophon insiste bien plus souvent que le Socrate de Platon sur cette idée, d'ailleurs si contraire à la charité, et même à la véritable justice (v. pp. 57, 60 et 65). Pour lui, l'amour ne semble pas pouvoir se séparer de la haine, l'union de la discorde, l'harmonie de la dissension. Il est permis de croire que Xénophon a rapetissé un peu de ce côté la morale socratique. — Cf. les Extraits d'Épictète : « Il faut aimer et bénir ses ennemis. »

ne pouviez pas dire de moi tout ce que vous voudrez ? — Non vraiment. — Un ami tel que vous ne peut m'aider à trouver d'autres amis qu'autant qu'il me croira digne d'en avoir ; et s'il m'en juge indigne, il ne voudra pas mentir pour mes intérêts.

49. — Et pensez-vous, Critobule, dit Socrate, que je vous servirais plus en vous donnant de fausses louanges qu'en vous exhortant à faire des efforts pour acquérir de bonnes qualités ? Si vous en doutez, réfléchissez sur ce que je vais vous dire. Pour vous lier avec un pilote, si je lui faisais accroire que vous entendez bien son métier, et que, sur ma parole, il vous confiât son vaisseau ; ne connaissant rien aux manœuvres, ne vous attendriez-vous pas à périr avec le bâtiment ? Supposé que je fusse assez bon menteur pour persuader à la république de s'abandonner à vous comme étant grand général, habile en politique et dans l'administration de la justice, ne vous représentez-vous pas tous les maux que vous éprouveriez avec elle ? Si je trompais un particulier, et que je le décidasse à vous confier sa maison, comme à un scrupuleux économe, que gagneriez-vous à l'épreuve ? de causer du dommage, et de vous couvrir de ridicule. Oui, Critobule, le moyen le plus court, le plus sûr, le plus glorieux, de passer pour un homme de bien, c'est de travailler à l'être. Considérez ce que dans le monde on appelle des vertus, vous verrez qu'elles se fortifient par l'étude et par l'exercice. Notre devoir est de les rechercher : si vous pensez autrement, apprenez-le-moi. — Je rougirais, dit Critobule, d'opposer quelque chose à vos sentiments : car je n'alléguerais rien d'honnête, rien de vrai [1]. »

VII

Le travail n'a rien de déshonorant ; il est de beaucoup préférable à l'indigence.

50. Quand des amis de Socrate se trouvaient dans l'embarras par ignorance, il tâchait de les en tirer par ses avis : si la pau-

1. Cf. l. I, c. VII.

vreté était la cause de leur détresse, il leur apprenait à se donner des secours mutuels. Je vais raconter ce que je sais à cet égard. Il voyait Aristarque triste : « Vous me paraissez, lui dit-il, avoir du chagrin ; c'est un fardeau qu'il faut partager avec ses amis : peut-être que nous vous soulagerons. — Je suis dans un grand embarras, Socrate, depuis les derniers troubles qui ont forcé beaucoup de citoyens à se réfugier au Pirée ; mes sœurs, mes nièces, mes cousines, abandonnées, sont toutes venues fondre chez moi, en sorte qu'il y a dans la maison quatorze personnes libres. Nous ne retirons rien de nos terres, qui sont au pouvoir des ennemis, ni de nos maisons, puisque la ville est déserte. Personne ne veut acheter de meubles ; de l'argent, on n'en prête plus. Il serait, je crois, plus aisé d'en trouver dans les rues que d'en emprunter. Il est bien triste, Socrate, de voir sa famille périr de misère ; on ne peut nourrir tant de monde dans de telles conjonctures. »

51. Socrate, après l'avoir bien écouté, lui dit : « Mais comment se fait-il donc que Céramon, qui nourrit tant de personnes, suffise à ses besoins et aux leurs, et qu'il fasse même assez d'économies pour s'enrichir ; tandis que vous craignez de périr de besoin parce que vous avez quelques personnes à nourrir ? — C'est qu'il nourrit, lui, des esclaves, et moi, des personnes libres. — Qui estimez-vous le plus de ces personnes libres que vous avez chez vous, ou des esclaves de Céramon ? — Mais apparemment les personnes libres que j'ai chez moi. — N'est-il donc pas honteux que Céramon se procure de l'aisance avec des hommes vils, et que vous soyez dans la misère avec des personnes bien plus dignes de considération ? — Mais il se charge, lui, d'ouvriers ; et moi, de parentes élevées noblement. — Des ouvriers ne sont-ils pas des hommes qui savent faire des choses utiles ? — Sans doute. — La farine n'est-elle pas utile ? — Assurément. — Et le pain ? — De même. — Et les manteaux d'hommes et de femmes, les tuniques, les chlamydes, les surtouts ? — Tout cela est très-utile. — Et vos parentes ne savent rien faire de cela ? — Je crois tout le contraire.

52. — Pour ne parler que d'une seule de ces industries, du soin de faire de la farine, ignorez-vous que Nausicyde, non-seulement se nourrit lui et ses esclaves, mais encore entretient

des troupeaux de porcs et de bœufs, et fait d'assez grandes épargnes pour subvenir souvent aux besoins de l'État? Cyrèbe, qui fait du pain, entretient toute sa famille et vit à son aise; Déméas de Collyte vit de la fabrication des chlamydes, Ménon de celle des manteaux, et la plupart des habitants de Mégare se nourrissent en travaillant à des surtouts. — J'en conviens; c'est qu'ils achètent des barbares qu'ils contraignent au travail, ce qu'on ne saurait blâmer; tandis que moi j'emploie des personnes libres, mes parentes.

53. — Et parce qu'elles sont libres et vos parentes, vous pensez qu'elles ne doivent faire autre chose que manger et dormir? Parmi les personnes libres, lesquelles vous paraissent les plus heureuses, de celles qui vivent dans cette oisiveté, ou de celles qui s'occupent des choses utiles qu'elles savent? Trouvez-vous que la mollesse et l'oisiveté aident beaucoup à apprendre ce qu'il convient de savoir, à retenir ce que l'on a appris, à entretenir la santé, à fortifier le corps, à se procurer de l'aisance, à la conserver; et que le travail et l'application ne soient bons à rien?

54. Vos parentes ont-elles appris tout ce que vous dites qu'elles savent, comme des choses inutiles à la vie et dont elles ne voulaient faire aucun usage, ou comme des choses auxquelles elles devaient s'appliquer et dont elles tireraient parti? Qui appellerons-nous sages? sont-ce les paresseux, ou les hommes occupés d'objets utiles? Quels sont les plus justes, de ceux qui travaillent, ou de ceux qui rêvent, les bras croisés, aux moyens de subsister? En ce moment, j'en suis sûr, vous n'aimez pas vos parentes, parce que vous sentez qu'elles vous ruinent; et elles ne vous aiment pas, parce qu'elles vous voient embarrassé d'elles. Il est à craindre que bientôt la froideur ne se tourne en haine, et que le souvenir des bienfaits passés ne s'affaiblisse. Mais qu'elles travaillent sous vos yeux, vous les aimerez, en voyant qu'elles vous sont utiles; elles vous chériront, parce qu'elles reconnaîtront qu'elles vous plaisent. Vous vous rappellerez avec plus de plaisir vos services mutuels; ce souvenir ajoutera à la reconnaissance, et vous en deviendrez meilleurs amis et meilleurs parents.

55. S'il s'agissait d'actions honteuses, il faudrait préférer la

mort ; mais ce que vos parentes savent faire, est ce qui convient le mieux à leur sexe, et ce qu'on sait, on l'exécute bien, on l'exécute avec aisance, promptitude et plaisir. Ne tardez pas à leur faire une proposition qui ne leur sera pas moins utile qu'à vous-même, et qu'elles recevront sans doute avec joie. — En vérité, Socrate, vous me donnez un excellent conseil. Tantôt je n'osais emprunter de l'argent, parce que je savais qu'ayant dépensé cette somme, je serais hors d'état de la rendre : je crois pouvoir emprunter à présent pour commencer les travaux. »

56. Dès ce moment les fonds se trouvèrent, la laine fut achetée : les parentes d'Aristarque dînaient en travaillant ; le travail fini, elle soupaient. La tristesse fit place à la gaieté, le soupçon à la confiance. Elles aimèrent Aristarque comme leur protecteur ; il les aimait aussi, car elles lui étaient utiles. Enfin, il revint voir Socrate, et lui conta gaiement cette révolution. « Il n'y a plus que moi, ajouta-t-il, qui sois grondé dans la maison parce que je mange sans rien faire. — Eh ! que ne leur contez-vous la fable du chien ? Du temps que les bêtes parlaient, une brebis dit à son maître : Je trouve bien étrange qu'à nous qui rapportons de la laine, des agneaux, des fromages, vous ne donniez jamais que ce que nous arrachons à la terre ; et qu'à votre chien, qui ne vous rapporte aucun profit, vous fassiez part du même pain dont vous mangez. Le chien l'écoutait : A-t-il donc si grand tort, dit-il, lorsque c'est moi qui vous garde, que sans moi vous seriez la proie des voleurs ou le repas des loups ; que si je ne faisais sentinelle autour de vous, la peur vous empêcherait même d'aller paître? Les brebis convaincues trouvèrent bon que le chien leur fût préféré. Dites de même à vos parentes que vous êtes pour elles le chien de la fable ; que c'est vous qui les gardez, qui veillez sur elles, et que par vous, mises à l'abri de l'injure, elles travaillent en sûreté et avec joie [1]. »

1. Tout ce chapitre est très-remarquable, et montre que Socrate avait bien compris la dignité du travail. Les préjugés antiques attachaient à l'idée du travail quelque chose de bas et de servile. Les temps modernes au contraire regardent le travail comme ce qu'il y a de plus noble et de plus vraiment libéral. Sur ce point Socrate et Xénophon se montrent très-supérieurs à Platon et à Aristote. Ces der-

VIII

Socrate rencontre Euthère, son ancien ami, réduit par la perte de sa fortune à se faire journalier. Il lui montre qu'il est préférable pour lui de se placer comme économe chez un homme riche : cette condition ne porte en elle-même rien de déshonorant, et elle va le mettre désormais à l'abri de la misère.

57. Socrate rencontra par hasard un ancien ami qu'il n'avait pas vu depuis longtemps. « Eh ! d'où venez vous donc, Euthère? — Sur la fin de la guerre, je voyageai à l'étranger; à présent

niers conservaient encore en grande partie les erreurs de leur temps sur les artisans et les esclaves occupés aux travaux manuels. Platon cependant conseille la douceur envers les esclaves. Il donne sur ce point, dans les *Lois*, des préceptes pratiques, singulier mélange de vieux préjugés et de doctrines admirables. « Nous « sommes tous d'accord pour dire qu'il faut avoir des esclaves aussi attachés et « fidèles que possible : et l'on a vu beaucoup d'esclaves qui se sont montrés pour « leurs maîtres plus dévoués de toute façon que des frères ou des fils, et qui « les ont sauvés ainsi que leur fortune et toute leur famille. Mais on dit aussi en « revanche qu'il n'y a aucun bon sentiment dans l'âme d'un esclave, et qu'un homme « sensé ne doit jamais se fier à cette engeance; et c'est ce que nous a appris le plus « sage des poëtes, lorsqu'il dit que : « Jupiter au vaste regard ôte la moitié de leur « intelligence aux hommes que le jour de la servitude a privés de leur liberté. »

« Les hommes agissent donc différemment, selon qu'ils admettent l'une ou l'autre « de ces manières de voir : les uns n'ont aucune confiance dans les esclaves, et, les « menant comme des bêtes de somme, à coups d'aiguillon et de fouet, rendent leurs « âmes non pas trois fois, mais mille fois plus serviles qu'elles n'étaient; les autres « se conduisent d'une façon toute différente. Or il est évident que l'homme est un « animal difficile à mener, et qu'il ne paraît nullement disposé à admettre cette dis- « tinction *nécessaire et parfaitement réelle* entre l'esclave d'un côté, et de l'autre « l'homme libre, le maître : il est donc malaisé de maintenir les esclaves dans le devoir. « L'expérience l'a souvent prouvé : voyez ces fréquentes révoltes d'esclaves chez les « Messéniens, et tous les malheurs qui arrivent dans les villes dont les citoyens ont « des serviteurs qui parlent tous la même langue ; voyez encore tous les brigandages « et tous les excès commis en Italie par les esclaves fugitifs. Si l'on considère tous « ces désordres, on est bien embarrassé de savoir comment il faut se conduire vis- « à-vis des esclaves. Il n'y a guère que deux moyens à employer : le premier, pour « obtenir plus facilement leur obéissance, est d'avoir des esclaves qui ne soient pas « du même pays, et qui parlent autant que possible des langues différentes; le se- « cond est de les bien traiter, et cela non-seulement dans leur intérêt, mais bien « plus encore dans celui du maître. Ces bons traitements consistent à ne jamais se « rendre coupable de la moindre injure envers ses esclaves, et à leur faire, s'il est « possible, moins de tort qu'à ses égaux eux-mêmes. Car c'est alors surtout, lorsqu'on « a affaire à des hommes auxquels on peut faire tort impunément, que l'on fait voir si

me voilà parmi vous. On m'a pris tous les biens que j'avais au delà des frontières ; mon père ne m'a rien laissé dans l'Attique : je suis contraint, maintenant que je suis ici, de travailler pour vivre. Je crois que cela vaut mieux que de demander quelque chose à autrui, surtout n'ayant plus rien à hypothéquer. — Et combien de temps encore aurez-vous assez de force pour travailler à gagner votre vie ? — Pas beaucoup de temps, en vérité. — Cependant quand vous serez vieux, vous aurez des dépenses à faire, et personne ne voudra vous employer à des travaux de corps. — Vous dites vrai. — Vous ferez donc mieux de vous livrer, dès à présent, à des occupations qui mettent votre vieillesse à l'abri de la misère : présentez-vous chez un riche qui aurait besoin d'économe[1] pour avoir l'œil sur ses ouvriers, faire les récoltes, conserver ce qui lui appartient, et rendez des services que l'on paye de retour.

58. — Mais, dit Euthère, c'est une servitude que j'aurai peine à supporter. — Ceux qui sont à la tête de l'État, qui en conduisent les affaires, sont-ils donc regardés comme des esclaves ? ne les regarde-t-on pas, au contraire, comme plus libres que les autres hommes ? — Je ne saurais absolument me soumettre à la censure de personne. — Euthère, il n'est pas aisé d'imaginer quelque chose qu'on ne puisse censurer. Il est difficile de faire si bien qu'on soit exempt de fautes ; et quand on n'en commettrait point, il est difficile de ne pas rencontrer

« l'on aime naturellement et sincèrement la justice, et si l'on est réellement ennemi « de l'injustice. Celui qui dans ses rapports avec les esclaves est toujours resté pur « de tout crime et de toute faute, est aussi le plus capable de déposer dans leur « cœur les semences de la vertu. On peut en dire autant, à bon droit, de toute espèce de maîtres, de tyrans, de tous ceux qui exercent une autorité quelconque, et « juger ainsi leurs rapports avec leurs inférieurs. Il faut toujours châtier les esclaves, quand ils le méritent, et ne pas les réprimander comme des personnes libres, « de peur de les rendre insolents. On ne doit adresser la parole à un serviteur que « pour lui donner des ordres; et ne jamais plaisanter avec ses esclaves de l'un et de « l'autre sexe : c'est pourtant ce que font habituellement beaucoup de maîtres, qui, « par une imprudence coupable, gâtent les esclaves; ils rendent ainsi plus difficiles, « dans les rapports de la vie, aux uns l'obéissance et aux autres le commandement. » (Trad. Hallberg.)

1. Cette profession d'économe ou de surveillant incombait d'ordinaire à l'esclave le plus intelligent de la maison, et devait être rarement exercée par des hommes libres. Socrate lutte donc ici encore plus directement que tout à l'heure contre les préjugés de son époque.

des juges ineptes[1]. Et je m'étonnerais fort que, dans ce qui vous occupe maintenant, vous fussiez au-dessus de la critique. Il faut donc tâcher d'éviter les gens qui aiment à condamner, et vous attacher à ceux qui jugent sainement; vous en tenir à ce que vous êtes en état de faire, vous défier de ce qui est au-dessus de vos forces ; mettre tous vos soins, toute votre intelligence, à bien remplir ce que vous aurez entrepris. C'est, je crois, le moyen d'essuyer le moins de reproches, de trouver du soulagement à la misère, de vivre dans l'aisance et sans crainte, vous ménageant des ressources pour la vieillesse. »

IX

Par quel moyen un homme riche peut mettre ses biens à l'abri de l'envie des sycophantes.

59. Criton disait un jour à Socrate qu'il était bien difficile de vivre à Athènes et de veiller sur sa fortune. « On m'intente tous les jours des procès, ajoutait-il : ce n'est pas que personne ait à se plaindre de moi ; mais on sait fort bien que j'aime mieux donner de l'argent que d'avoir des affaires. — Dites-moi, Criton, lui répondit Socrate, vous nourrissez des chiens pour qu'ils éloignent les loups de vos troupeaux ? — Sans doute, et je me trouve bien de cette dépense. — Ne devriez-vous pas aussi nourrir un homme qui eût le pouvoir et la volonté de donner la chasse à ceux qui cherchent à vous faire du tort ? — Je n'hésiterais pas, si je ne craignais qu'il ne se tournât lui-même contre moi. — Eh quoi ! ne voyez-vous pas qu'il y a plus d'agrément et de profit à obliger un homme qui vous ressemble qu'à s'en faire un ennemi ? Sachez qu'il ne manque pas ici de gens qui ambitionneraient votre amitié. »

60. Parmi ces gens ils découvrirent Archédème, citoyen élo-

1. Cf. le *Criton* : « Il ne faut pas, mon cher Criton, nous mettre tant en peine « de ce que dira de nous la multitude, mais bien de ce qu'en dira celui qui con- « naît le juste et l'injuste; et celui-là, Criton, ce juge unique de toutes nos actions, « c'est la vérité. » — V., à la fin du volume, les Extraits d'Épictète.

quent, versé dans les affaires, et pauvre en même temps : car il n'était pas homme à mettre tout le monde indistinctement à contribution ; mais il aimait la justice, et il lui semblait très-facile de tirer de l'argent des sycophantes [1]. Criton ne recevait pas, de ses maisons de campagne, du blé, de l'huile, du vin, de la laine, ou d'autres provisions semblables, sans lui en envoyer une partie. Toutes les fois qu'il sacrifiait, il l'invitait au repas ; il ne le négligeait dans aucune de ces occasions. Archédème, voyant que la maison de Criton lui était ouverte, se dévoua tout entier à son bienfaiteur. Il ne tarda pas à découvrir que ceux qui calomniaient Criton étaient des gens couverts d'infamie et chargés de la haine publique. Il en appela un en justice pour le faire condamner à une punition corporelle ou à une amende. L'accusé, à qui sa conscience faisait bien des reproches, mettait tout en œuvre pour être délivré ; mais celui-là ne se désista pas, que l'autre n'eût laissé Criton en paix, et ne lui eût encore donné de l'argent.

61. Ce ne fut pas le seul service de ce genre qu'Archédème rendit à son bienfaiteur. Quand un berger possède un bon chien, les autres pasteurs mènent leurs troupeaux près du sien, afin qu'ils soient en sûreté sous la même garde ; les amis de Criton le prièrent donc de les mettre sous la garde d'Archédème. Celui-ci, de son côté, obligeait volontiers Criton, qui vivait dans la sécurité, lui et ses amis ; et si un ennemi lui reprochait que l'intérêt l'avait rendu flatteur de Criton : « Obliger d'honnêtes gens qui nous obligent, entrer dans leur amitié pour déclarer la guerre aux méchants, serait-ce donc là une mauvaise action ? répondait-il. Blâmez plutôt ceux qui s'efforcent de nuire aux gens de bien dont ils se déclarent les ennemis, et qui, se liant de préférence avec les méchants, achètent leur amitié par de coupables services. » Archédème fut toujours depuis considéré des amis de Criton, qui le plaçait lui-même au nombre de ceux qu'il chérissait le plus.

1. Le συκοφάντης jouait auprès du peuple athénien un rôle semblable à celui du *delator* auprès des empereurs romains.

X

On doit faire tous les sacrifices possibles pour avoir et conserver un ami.

62. Socrate disait un jour à son ami Diodore : « Si un de vos esclaves s'enfuyait, vous mettriez-vous en peine de le retrouver ? — Qui plus est, en promettant une récompense, j'en exciterais d'autres à me seconder dans cette recherche. — Et si l'un d'eux tombait malade, n'appelleriez-vous pas des médecins pour lui sauver la vie? — Sans doute. — Et si un homme de votre connaissance, qui pourrait vous être bien plus utile que ne le seraient vos esclaves, était menacé de périr de misère, jugeriez-vous à propos de lui donner vos soins pour le conserver ? Vous savez qu'Hermogène n'est pas un ingrat ; il rougirait de recevoir de vous aucun service sans vous en rendre à son tour. Quoi donc! un homme qui vous servirait avec affection et de bon gré, qui ne vous quitterait pas, qui, en état de seconder vos désirs, saurait encore prévoir de lui-même et deviner ce qui vous intéresse; un tel homme ne vaudrait-il pas mieux que tous vos esclaves ?

63. Les bons économes nous prescrivent d'acheter une marchandise précieuse quand nous la trouvons à bas prix. Eh bien ! dans le temps où nous sommes, on peut se procurer à peu de frais de bons amis. — Vous parlez à merveille : dites donc à Hermogène de passer chez moi. — En vérité, Diodore, je n'en ferai rien. Je crois que c'est à vous d'aller le trouver, et que la chose vous intéresse encore plus particulièrement que lui. » Diodore alla donc chez Hermogène. Il lui en coûta peu ; et il eut un ami qui n'agissait, qui ne parlait que pour le servir et lui plaire.

LIVRE TROISIÈME

I

La science de la tactique ne suffit pas pour faire un bon général. Qualités et talents que doit en outre posséder ce dernier. Précautions qu'il doit prendre.

1. Je vais raconter comment Socrate se rendait utile à ceux qui ambitionnaient les emplois honorables, en leur apprenant à ne point se borner à des connaissances superficielles. Dionysodore, arrivant à Athènes, s'annonçait pour donner des leçons dans l'art militaire [1]. Socrate avait remarqué un de ses dis-

1, Dionysodore et son frère Euthydème, qu'il ne faut pas confondre avec le bel Euthydème fils de Dioclès (v. plus loin l. IV, c. II), étaient nés à Chio; ils vinrent encore jeunes à Athènes, où ils acquirent dans le métier de sophistes une grande réputation. Platon leur fait jouer un rôle fort ridicule dans son *Euthydème*. Voici ce passage curieux, où les subtilités des sophistes sont spirituellement tournées en dérision.

Criton. — Eh quoi! est-ce qu'Euthydème a bien voulu vous montrer un peu son savoir-faire?

Socrate. — Parfaitement; et il a commencé ainsi l'entretien, mon ami, avec une grande assurance :

— Voyons, Socrate, m'a-t-il dit, faut-il t'enseigner cette science qui vous cause tant d'embarras depuis si longtemps, ou te démontrer que tu la possèdes?

— O bienheureux Euthydème! cela est-il en ton pouvoir?

— Certainement oui.

— Alors, par Jupiter, démontre-moi que je possède la science : ce sera bien plus commode pour moi que de m'instruire à un âge aussi avancé.

— Eh bien! réponds-moi : y a-t-il des choses que tu saches?

— Assurément, j'en sais beaucoup, mais qui ont peu de valeur.

— Cela suffit. Maintenant, crois-tu possible qu'une chose qui existe puisse en même temps ne pas être?

— Non, par Jupiter. Je ne le crois pas.

— Or ne disais-tu pas savoir quelque chose?

— Je l'ai dit.

ciples désireux de se voir placé à la tête de l'armée des Athéniens : « Jeune homme, lui dit-il, ne serait-il pas honteux que celui qui veut un jour devenir général négligeât les principes de l'art de commander, quand il peut s'en instruire ?

— N'es-tu donc pas savant, puisque tu sais ?

— Oui, mais je suis savant pour ce que je sais.

— Peu importe ; mais, si tu es savant, ne s'ensuit-il pas nécessairement que tu sais tout ?

— Non, par Jupiter, car j'ignore une foule d'autres choses.

— Alors, si tu ignores quelque chose, tu es ignorant.

— Je le suis, mon ami, mais seulement pour ce que j'ignore.

— Cela ne fait rien à l'affaire ; tu es donc ignorant ? et tout à l'heure tu te disais savant. Et ainsi tu te trouves être et ne pas être à la fois ce que tu es.

— Je le veux bien, Euthydème ; car, comme l'on dit, tu parles d'or. Mais comment est-ce que je possède cette science admirable, objet de notre recherche ? Car il est impossible que la même chose soit et ne soit pas : si je possède une seule connaissance, je les possèdes toutes, puisque je ne saurais être à la fois savant et ignorant ; et ainsi je sais tout et je possède la science dont nous parlions. Est-ce là ce que tu veux dire, et est-ce en cela que consiste le secret de la sophistique ?

— Tu viens, Socrate, de te démontrer toi-même la chose.

— Mais quoi, Euthydème, n'es-tu pas aussi dans le même cas ? Pour moi je ne regretterais pas assurément d'avoir n'importe quoi de commun avec toi et avec ce cher Dionysodore. Dis-moi donc, est-ce que vous deux vous ne savez pas certaines choses, tandis que vous en ignorez d'autres ?

— Du tout, Socrate, répondit Dionysodore.

— Comment dites-vous ? Est-ce que vous ne savez rien ?

— Si, nous savons.

— Mais alors vous savez tout, du moment que vous savez quelque chose ?

— Nous savons tout ; et toi-même aussi : pourvu que tu saches une seule chose, tu sais tout.

— O Jupiter ! m'écriai-je, combien ce que tu dis là est admirable, et quel immense avantage vient de m'être révélé ! Mais est-ce que tous les autres hommes possèdent aussi la science universelle ? ou ne savent-ils rien ?

— Ils ne peuvent assurément pas savoir certaines choses et ignorer les autres, être à la fois savants et ignorants.

— Eh bien ?

— Tous les hommes savent tout, dès qu'ils savent une seule chose.

— Par tous les dieux, ô Dionysodore ! il est bien clair pour moi, maintenant, que vous parlez sérieusement ; et il y a un instant à peine que je vous en ai priés : ainsi réellement, vous savez tout, comme par exemple l'art du charpentier et le métier de cordonnier ?

— Certainement.

— Est-ce que vous sauriez raccommoder les chaussures ?

— Oui, par Jupiter, et même les ressemeler.

— Sauriez-vous encore dire le nombre des étoiles et des grains de sable ?

— Mais oui ; crois-tu par hasard que nous ne l'affirmerons pas ?

Alors Ctésippe nous interrompant : — Par Jupiter, dit-il, je t'en prie, Dionysodore, faites-moi voir tous deux par une preuve certaine que vous dites vrai.

— Que faut-il vous montrer ?

— Sais-tu combien Euthydème a de dents, et Euthydème sait-il combien tu en as de ton côté ?

Il mériterait d'être puni plus sévèrement encore que celui qui entreprendrait des statues sans connaître la statuaire. Dans les dangers de la guerre, le sort de l'État tout entier est confié au général : autant sa bonne conduite sert la patrie, autant il

— Ne te suffit-il pas de nous avoir entendu affirmer que nous savions tout?

— Nullement; mais dites-nous cela seulement, et prouvez-nous ainsi que vous dites vrai. Et quand vous nous aurez dit combien de dents a chacun de vous, et que, après les avoir comptées, nous nous serons assurés que vous avez dit juste, nous vous croirons ensuite pour tout le reste.

Les deux sophistes, qui croyaient que l'on se moquait d'eux, ne voulurent pas tenter l'épreuve ; mais ils continuèrent à affirmer qu'ils savaient tout, quelles que fussent les questions que leur posât Ctesippe. Car celui-ci avait fini par ne plus dissimuler sa raillerie et les pressait de questions, leur demandant s'ils savaient les choses même les plus honteuses. Mais eux répondaient ensemble, avec la plus grande audace, à toutes les questions, qu'ils savaient tout, semblables à des sangliers qui s'enferrent eux-mêmes dans l'épieu. Et moi-même aussi, Criton, pousse par mon incrédulité, je finis par demander à Euthydème si Dionysodore savait aussi danser.

— Assurément, dit-il.

— Mais alors, est-il capable de tourner sur lui-même comme une roue ? en est-il venu à un tel degré de sagesse ?

— Il n'y a rien qu'il ne sache.

— Est-ce seulement d'aujourd'hui que vous savez tout, ou l'avez-vous toujours su?

— Toujours.

— Et saviez-vous lorsque vous étiez de tout jeunes enfants, aussitôt après votre naissance ?

— Nous savions tout, répondirent les deux sophistes à la fois.

Cela nous paraissait incroyable. — Tu ne nous crois pas, Socrate? dit Euthydème.

— Je ne crois qu'une chose, c'est que vous êtes apparemment des gens habiles.

— Mais si tu veux me répondre, je te démontrerai que toi aussi tu possèdes, de ton propre aveu, cette science merveilleuse.

— Certainement, je serai enchanté qu'on me le prouve. Car jusqu'à ce jour j'ai ignoré ma sagesse ; et si tu me démontres que de tout temps j'ai su toutes choses, quelle plus précieuse découverte pourrais-je faire dans toute ma vie?

— Réponds-moi donc.

— Interroge-moi, je répondrai.

— Eh bien! Socrate, sais-tu quelque chose, ou ne sais-tu rien ?

— Je sais.

— Sais-tu par ce qui te fait savoir, ou par quelque autre chose?

— Par ce qui me fait savoir; car je suppose que tu veux parler de l'âme : ou bien n'est-ce pas cela ?

— N'as-tu pas honte, Socrate, de m'interroger à ton tour quand je t'interroge ?

— Bon! lui dis-je; mais comment faire ? Je ferai comme tu l'ordonneras. Mais quand je ne comprends pas ce que tu me demandes, tu veux que je reponde néanmoins, sans te faire de questions à mon tour ?

— Comprends-tu mes paroles?

— Oui.

— Reponds donc à ce que tu comprends.

— Mais quoi ! si en me faisant une question tu penses à une chose et que j'en comprenne une autre, et que je réponde à celle que je comprends, cela te suffit-il, quand même je ne répondrais pas à ce que tu veux dire?

— Oui, cela me suffit, mais non pas à toi, il me semble.

lui nuit par ses fautes. Comment donc ne serait-il pas juste de punir un homme qui briguerait les emplois militaires sans se rendre capable de les remplir ? » Ce discours engagea le

— Eh bien! par Jupiter, je ne répondrai pas avant d'avoir compris.

— Tu comprends parfaitement, mais tu ne veux pas repondre ; tu badines et tu fais le simple plus qu'il ne convient.

Je compris qu'il m'en voulait de ce que je distinguais le sens de ses paroles : il comptait me prendre comme dans un piége avec ses mots équivoques. Je me souvins de Connos, qui m'en voulait toujours, lui aussi, lorsque je ne le laissais pas faire, et qui dans la suite me laissa de côté comme incapable de rien apprendre. Or, comme je songeais à suivre les leçons d'Euthydème, je crus qu'il fallait céder, de peur qu'il ne me prît pour un sot et ne voulût pas m'accepter comme un de ses disciples. Je lui dis donc : Si tu veux, Euthydème, que je fasse ainsi, je le ferai ; car tu sais bien mieux discuter que moi, qui n'ai que le talent d'un homme vulgaire. Recommence donc à m'interroger.

— Recommence donc à me répondre : y a-t-il, oui ou non, quelque chose par quoi tu sais ce que tu sais ?

— Oui, je sais par le moyen de l'âme.

— Ah ! voilà cet homme qui recommence à répondre plus que je ne lui demande. Je ne te demande point par quoi tu sais, mais si tu sais par le moyen de quelque chose.

— Si j'ai répondu plus qu'il ne fallait, c'est par ignorance. Mais pardonne-moi : je m'en vais te répondre simplement que je sais toujours tout ce que je sais par le moyen de quelque chose.

— Est-ce toujours par la même chose que tu sais, ou est-ce tantôt par une chose, tantôt par une autre ?

— C'est toujours par la même chose, lorsque je sais.

— Ne cesseras-tu donc pas de répondre à autre chose que ce que l'on te demande ?

— C'est pour que nous ne soyons pas abusés par ce mot *toujours*.

— Ne dis pas que *nous* serons abusés ; si quelqu'un l'est, ce sera toi. Mais réponds : est-ce toujours par la même chose que tu sais ?

— Toujours, puisqu'il me faut laisser de côté ce *lorsque*.

— Donc, tu sais toujours par le moyen de la même chose ; et, puisque tu sais toujours ainsi, sais-tu ce que tu sais par le moyen de la même chose, ou le sais-tu tantôt par une chose, tantôt par une autre ?

— Je sais tout par la même chose, du moins ce que je sais.

— Voilà encore la même histoire ; tu ne réponds pas à la question.

— Eh bien ! je supprime le : *ce que je sais*.

— Non, ne supprime rien ; je ne te demande rien. Mais réponds-moi : pourrais-tu savoir tout, si tu ne savais pas toutes choses ?

— Ce serait un prodige.

— Et maintenant, dit-il, ajoute tout ce que tu voudras : car tu viens de m'avouer que tu sais toutes choses.

— Oui, puisque *ce que je sais* ne doit pas compter, il y a apparence que je sais tout.

— Certainement, tu as reconnu que tu savais toujours par le moyen de ce qui te fait savoir, soit que tu saches, soit de quelque manière que tu veuilles : ainsi tu avoues que tu sais toujours et toutes choses. Il est donc évident que tu savais même lorsque tu étais enfant, et lorsque tu es né, et avant de naître ; et même avant d'exister, avant l'existence du ciel et de la terre, tu savais tout, s'il est vrai que tu sais toujours. Et, par Jupiter, tu ne cesseras jamais de tout savoir, si cela me plaît.

jeune homme à se mettre sous la conduite de Dionysodore.

2. Après avoir pris ses leçons, il revint voir Socrate : « Mes

— Je désire que cela te plaise, ô précieux Euthydème, si réellement tu dis vrai. Mais je ne sais trop si tu seras capable de le faire, à moins que ton frère Dionysodore, que voici, n'y consente avec toi ; alors peut-être ce sera possible. Mais, dis-moi : puisque sur tout le reste je n'ai aucune objection à vous faire, tellement votre sagesse est merveilleuse, et puisque je ne puis douter que je ne sache tout, du moment que vous l'affirmez, — comment pourrai je dire, Euthydème, que je sais ceci, à savoir que les hommes vertueux sont injustes? Voyons, dis-moi si je le sais ou si je ne le sais pas ?

— Tu le sais assurément.

— Quoi ?

— Que les hommes vertueux ne sont pas injustes.

— Oh ! il y a longtemps que je le sais, et ce n'est pas là ce que je te demande ; mais où ai-je pu apprendre que les gens de bien sont injustes ?

— Nulle part, répondit Dionysodore.

— Donc je ne sais pas cela.

— Tu détruis notre raisonnement, dit alors Euthydème à Dionysodore : Socrate va nous faire avouer qu'il ne sait pas, et qu'il est à la fois savant et ignorant.

Dionysodore rougit. — Mais toi, dis-je, ô Euthydème, qu'en dis-tu ? Ton frère qui sait tout te paraît donc avoir mal répondu ?

— Tu dis que je suis le frère d'Euthydème ? interrompit vivement Dionysodore.

— Laisse-moi donc un instant de répit, mon cher, jusqu'à ce qu'Euthydème m'ait démontre que je sais que les gens de bien sont injustes ; ne me prive pas de cette démonstration.

— Tu fuis, Socrate, reprit Dionysodore, et tu ne veux pas me répondre.

— C'est bien naturel : je suis plus faible qu'un seul de vous, et je dois, à plus forte raison, fuir devant tous les deux. Car je suis beaucoup moins fort qu'Hercule, qui pourtant n'était pas capable de lutter contre l'hydre, ce sophiste femelle qui avait le talent de faire renaître beaucoup de têtes à son raisonnement, pour une qu'il lui avait coupée ; ni contre le Cancer, cet autre sophiste venu de la mer et récemment débarqué, à ce que je crois : Hercule, que le Cancer pressait de tous côtés par ses morsures et ses raisonnements, finit par appeler à son aide son neveu Iolas, qui parvint à le délivrer. Mais si Patrocle, mon Iolas, venait à mon secours, il rendrait ma situation encore pire.

— Réponds-moi, reprit Dionysodore, puisque tu parles si bien : Iolas était-il le neveu d'Hercule plutôt que le tien ?

— Je vois que le meilleur parti pour moi, ô Dionysodore, est de te répondre. Je crois bien, en effet, que tu ne cesserais de me poursuivre de tes questions, pour empêcher Euthydème de m'enseigner le secret de sa sagesse.

— Réponds donc.

— Eh bien ! je te répondrai qu'Iolas était le neveu d'Hercule, et nullement le mien, à ce qu'il me semble. Car son père n'était point Patrocle, mon frère, mais Iphicle, frère d'Hercule, dont le nom ressemble, il est vrai, au sien.

— Et Patrocle est ton frère ?

— Oui, frère utérin, mais non pas consanguin.

— Il est donc ton frère, et il ne l'est pas.

— Il n'est pas mon frère consanguin, mon ami : car son père est Chérédème et le mien Sophronisque.

— Ainsi Sophronisque était père, et Chérédème était père ?

— Oui, l'un était le mien, et l'autre le sien.

— Donc, Chérédème était autre chose que père.

amis, dit le sage en plaisantant, vous savez qu'Homère, en par-

— Autre chose que le mien.

— Mais était-il père, tout en étant autre chose que père ? Ou bien es-tu la même chose qu'une pierre ?

— J'ai bien peur que tu ne me démontres que je suis une pierre ; et cependant je ne crois pas l'être.

— Tu es donc autre chose qu'une pierre ?

— Oui, autre chose.

— Et si tu es autre chose qu'une pierre, tu n'es pas une pierre ; si tu es autre chose que de l'or, tu n'es pas de l'or ?

— C'est vrai.

— Donc, Chérédème étant autre chose que père, ne saurait être père.

— Apparemment il n'est pas père.

— Si Chérédème, ajouta Euthydème, n'est père en aucune façon, Sophronisque, lui aussi, étant autre chose que père, n'est point père, de sorte que tu n'as pas de père, Socrate.

— Mais votre père, interrompit Ctésippe, n'est-il pas, lui aussi, dans le même cas ? n'est-il pas autre que mon père ?

— Il s'en faut de beaucoup, répondit Euthydème.

— Est-il donc le même que mon père ?

— Assurément.

— Je n'y saurais consentir. Mais est-il seulement mon père, ou encore celui des autres hommes ?

— Des autres hommes aussi ; ou bien crois-tu que le même homme, étant père, puisse n'être pas père ?

— Je le croyais, dit Ctésippe.

— Quoi ! tu penses que de l'or peut n'être pas de l'or, et qu'un homme peut n'être pas un homme ?

— Fais attention, Euthydème ; ne mêles-tu pas, comme dit le proverbe, le lin avec le lin ? Tu dis là quelque chose de prodigieux, si tu prétends que ton père est le père de tous les hommes.

— Il l'est pourtant.

— L'est-il seulement des hommes, ou encore des chevaux et de tous les animaux ?

— Et ta mère, est-elle aussi la mère de tous les animaux ?

— Ma mère aussi.

— Est-elle donc aussi la mère des hérissons marins ?

— Et la tienne encore.

— Tu es donc le frère des goujons, des petits chiens et des petits cochons ?

— Et toi aussi.

— Alors un chien est ton père ?

— Et le tien aussi.

— Réponds-moi sur-le-champ, ô Ctésippe, interrompit Dionysodore, et tu reconnaîtras la vérité de notre proposition. Dis-moi donc, as-tu un chien ?

— Oui, et même très-méchant.

— A-t-il des petits chiens ?

— Oui, et méchants comme lui.

— Ton chien n'est-il pas leur père ?

— Certainement.

— Eh bien ! ce chien n'est-il pas à toi ?

— Il est à moi.

lant d'Agamemnon, l'appelle vénérable [1] : ne trouvez-vous pas ce jeune homme plus vénérable qu'il ne l'était, à présent qu'il sait commander les armées ? Car celui qui sait jouer du luth est un joueur de luth, même lorsqu'il n'en joue pas ; quand on connaît la médecine, on n'en est pas moins médecin, pour n'être pas en exercice : ainsi ce jeune homme est dès à présent général d'armée, quand même personne ne le porterait au commandement ; tandis que, faute de connaissances, on n'est ni général ni médecin, même avec toutes les voix du monde entier en sa faveur. » Puis, adressant la parole au jeune homme : « Comme il pourrait arriver à quelqu'un de nous d'être tasiarque ou lochague, dites-nous, afin que nous ne soyons pas entièrement ignorants dans l'art militaire, par où le maître a commencé à vous l'enseigner. »

3. Celui-ci reprit : « Les premières leçons ont été les mêmes que les dernières ; car il m'a appris la tactique, et rien de plus. — Mais ce n'est là, dit Socrate, qu'une faible partie de l'art militaire : il faut encore qu'un général s'occupe des préparatifs de la guerre ; qu'il pourvoie aux besoins du soldat ; qu'il soit intelligent, laborieux, soigneux, patient, doué d'une grande présence d'esprit ; qu'il soit à la fois indulgent et sévère, franc et rusé, habile à surprendre et à se tenir sur ses gardes, prodigue et rapace, libéral et avare, retenu et entreprenant, enfin qu'il ait mille autres qualités naturelles et acquises, toutes nécessaires à un bon général. Il y a aussi du mérite à savoir ranger les troupes : en effet, quelle différence entre une armée bien disposée et des troupes en désordre ! Des pierres, des briques, des charpentes, des tuiles, jetées confusé-

— Ainsi donc, il est père et il est tien, de sorte que ton chien se trouve être ton père, et tu es le frère des petits chiens.

— Dionysodore, poursuivant aussitôt, de peur que Ctésippe ne répliquât d'abord : Réponds-moi encore un peu, dit-il : frappes-tu ce chien ?

— Oui, par les dieux, repartit Ctesippe en riant ; et que ne puis-je te frapper aussi !

— Ainsi, tu frappes ton père ?

— J'aurais bien plus raison de frapper votre père, à vous deux, pour avoir eu l'idée de mettre au monde des fils aussi habiles. Mais dis-moi, Euthydème, votre habileté a dû procurer de bien grands avantages à votre père, qui est aussi le père de tous les petits chiens ? (PLATON, *Euthydème*, 293, a.)

1. *Iliade*, III, v. 170.

ment çà et là, ne servent de rien ; mais si l'on emploie dans les fondements et sur les combles les matériaux que l'humidité ne peut ni endommager ni dissoudre, comme les pierres et les tuiles, et qu'on place au milieu les briques et les charpentes, suivant les règles de l'architecture, on fait une chose précieuse, un édifice.

4. — Ce que vous dites là, interrompit le jeune homme, a beaucoup de rapport à l'art militaire : on doit placer au premier et au dernier rang les meilleures troupes, et mettre au milieu le rebut de l'armée, qui se trouve ainsi conduit par les uns et poussé par les autres. — Fort bien, reprit Socrate, s'il vous a appris à discerner les bons et les mauvais soldats. Autrement, à quoi vous servirait votre science ? Supposons qu'il vous eût chargé d'arranger de l'argent, de mettre au commencement et à la fin d'un rouleau les pièces de bon aloi, et au milieu celles de billon, où en seriez-vous, si vous ne saviez pas distinguer la bonne et la fausse monnaie ? — Il ne me l'a point enseigné ; c'est à nous à savoir distinguer par nous-mêmes les bons et les mauvais soldats. — Pourquoi n'examinerions-nous pas les moyens de ne s'y point tromper ? — J'y consens.

5. — S'il fallait enlever de l'argent, ne ferions-nous pas bien de placer les plus cupides les premiers ? — Je le crois. — Où le danger est pressant, n'est-ce pas là qu'il faut placer les hommes avides de gloire ? — Oui, puisque pour être loués ils ne demandent qu'à braver le péril. Ceux-là ne sont pas difficiles à découvrir ; ils se montrent partout. — Mais vous a-t-il enseigné à mettre une armée en ordre, et de plus, où et comment il faut user des diverses manières de la ranger ? — Nullement. — Cependant, en mille circonstances, il ne convient ni de ranger ni de conduire ses troupes dans le même ordre. — Je vous le jure, il ne m'a rien expliqué de cela. — Retournez donc vers lui, et interrogez-le. S'il est instruit et qu'il ait quelque pudeur, il rougira de vous avoir congédié après de si faibles leçons, et d'avoir pris votre argent. »

II

Le principal devoir du général est d'assurer le bien-être de ceux qu'il commande.

6. Il rencontra un jour un citoyen qui venait d'être élu général : « Pourquoi, lui dit-il, Homère appelle-t-il Agamemnon le pasteur des peuples ? N'est-ce pas parce que, semblable à un pasteur qui veille sur la santé de ses troupeaux et sur leurs besoins, le général doit ménager la vie de ses soldats, leur procurer des munitions suffisantes, et arriver au but de l'expédition ? Or, on ne fait la guerre que pour vaincre et vivre plus heureux que les ennemis. Pourquoi Homère loue-t-il encore Agamemnon

D'être à la fois bon roi et guerrier redoutable [1] ?

7. N'était-il pas guerrier redoutable, non en combattant avec courage, mais en communiquant son ardeur aux troupes, et bon roi, non en menant seul une vie heureuse, mais en la rendant telle aussi pour ceux qu'il gouvernait ? On élit, en effet, un roi, non pour qu'il s'occupe de sa prospérité personnelle, mais pour qu'il rende heureux ceux qui l'ont choisi. Tous les peuples combattent pour arriver au bonheur ; et s'ils nomment des généraux, c'est pour avoir des guides qui les y conduisent. Il faut donc qu'un général ouvre le chemin de la félicité à ceux qui l'ont élu ; et s'il réussit, rien de plus glorieux : mais quoi de plus honteux que le contraire ! » C'est ainsi qu'en recherchant quelle devait être la vertu d'un bon chef, Socrate mettait de côté toutes ses autres obligations, et ne lui demandait que de faire le bonheur du peuple qu'il commande.

1. *Iliade*, III, 179.

III

Un bon général de cavalerie doit mettre tous ses soins à perfectionner à la fois chevaux et cavaliers.

8. Je n'ai pas oublié l'entretien qu'il eut avec un citoyen qui venait d'être nommé hipparque[1]. « Jeune homme, lui dit-il, pourriez-vous m'apprendre pourquoi vous avez ambitionné cette charge? Ce n'était pas, sans doute, pour marcher à la tête des cavaliers : c'est un bonheur dont jouissent les archers à cheval; ils précèdent même les hipparques. — Vous avez raison. — Ce n'était pas non plus pour vous faire connaître; car il n'est pas de gens plus connus que les fous. — Ce que vous dites là est encore vrai.— Serait-ce parce que vous avez cru pouvoir exécuter des réformes utiles dans la cavalerie, et, à la tête de ce corps, s'il était besoin de l'employer, rendre de grands services à l'État? — Assurément. — Projet noble, si vous pouvez le remplir. Enfin, on vous a donc élu pour commander les chevaux et les cavaliers? — Précisément. — Dites-nous donc d'abord quelles sont vos idées pour rendre les chevaux d'un bon service. »

9. Celui-ci reprit alors : « Ce n'est pas là, je crois, mon affaire; c'est à chaque cavalier à prendre soin de son cheval. — Et si l'on vous amène des chevaux qui soient faibles, mauvais de pieds ou de jambes, ou si maigres qu'ils ne puissent pas suivre, ou si fougueux qu'ils ne demeurent pas où vous les aurez placés, ou si rétifs qu'il soit impossible même de les mettre en rang, quel parti tirerez-vous de cette cavalerie ? ou comment pourrez-vous, en la commandant, servir la république ? — Vous avez raison ; je tâcherai, autant que je le pourrai, d'avoir l'œil sur les chevaux.

10. — Et les cavaliers, n'entreprendrez-vous pas de les rendre plus habiles ? — Assurément. — D'abord vous les formerez à

1. Commandant de la cavalerie; il y en avait deux à Athènes, et ils tenaient sous leurs ordres toute la cavalerie. Voir le Traité de Xénophon sur le *Commandant de cavalerie*.

sauter plus lestement à cheval. — Cela est important; car s'il leur arrivait de tomber, ils se sauveraient plus facilement. — Et quand il s'agira d'en venir aux mains, ordonnerez-vous aux ennemis de se réunir dans la plaine où vous avez coutume de manœuvrer ? ou essayerez-vous de faire vos exercices sur toutes sortes de terrains où peut se rencontrer l'ennemi ? — Cela sera sans doute mieux. — Ne les accoutumerez-vous pas aussi le plus possible à bien lancer le javelot à cheval ? — Cela sera mieux encore. — Songez-vous, pour augmenter leur courage, à les piquer d'honneur, à les provoquer contre l'ennemi ? — Si j'y ai manqué jusqu'ici, du moins j'y songerai désormais.

11. — Avez-vous aussi réfléchi sur les moyens de vous faire obéir ? car, sans discipline, vous n'aurez ni bons chevaux ni braves cavaliers. — Vous dites vrai ; mais quel est le meilleur moyen de les plier à l'obéissance ? — Vous avez pu remarquer que toujours les hommes se soumettent volontiers à ceux qu'ils croient les plus habiles : ainsi dans les maladies on obéit aveuglément au médecin qu'on juge le plus expérimenté ; en mer, au plus adroit pilote; en fait d'agriculture, à un agriculteur renommé. — Cela est vrai. — Il est donc probable que, pour la conduite de la cavalerie, on obéira de préférence à celui qu'on verra réunir les connaissances nécessaires.

12. — Pour être obéi, Socrate, me suffira-t-il donc de leur montrer que je les surpasse en talent ? — Oui, si vous leur prouvez encore que de cette soumission dépend leur conservation. — Eh ! comment le leur démontrer ? — Bien plus facilement, en vérité, que s'il fallait apprendre que le mal est préférable au bien, et plus avantageux[1]. — Ainsi vous prétendez que

1. C'est sur ce sujet, précisément, que roule une grande partie de la discussion du *Gorgias*, qui se termine par ces belles paroles de Socrate à Calliclès : « Tu le vois mainte« nant, vous trois, qui êtes les plus savants des Grecs d'aujourd'hui, toi, Polus et « Gorgias, vous ne sauriez prouver qu'on doive mener une autre vie que celle-là [la « vie de l'homme de bien], qui paraît même devoir nous être utile après la mort. « Au contraire, de tant de points discutés et reconnus faux, le seul qui demeure « inébranlable est celui qui dit qu'on doit plutôt prendre garde de faire une injus« tice que de la subir, et qu'avant toutes choses il faut s'appliquer, non à paraître « homme de bien, mais à l'être, tant en public qu'en particulier. Si quelqu'un de« vient méchant en quelque point, il doit être châtié; et, après l'avantage d'être « juste, le second bien est de le devenir et de subir la punition qu'on a méritée; il « faut fuir toute flatterie tant envers soi-même qu'envers les autres, qu'ils soient en

l'hipparque doit, de plus, s'exercer au talent de la parole ? — Espériez vous commander en silence ? N'avez-vous pas remarqué que les belles connaissances recommandées par les lois du pays, celles qui nous donnent des règles de conduite, nous ont été communiquées par la parole ? S'il y a quelque autre science digne de notre estime, c'est par la parole que nous la recevons : c'est la parole surtout qu'emploient les meilleurs maîtres ; et les sages instruits des plus importantes vérités sont en même temps ceux qui en parlent le mieux. Quand il se forme un chœur de musiciens d'Athènes, tel que celui qu'on envoie solennellement à Délos, remarquez-vous qu'aucun autre pays ne rivalise avec lui, qu'aucune ville ne fournit autant d'hommes remarquables ? — Vous dites vrai.

13. — Mais nos Athéniens ne l'emportent pas autant par la beauté de la voix ou par la force et les belles proportions du corps que par l'amour de la gloire, qui les excite aux grandes choses. — C'est encore une vérité. — Et ne croyez-vous pas que si l'on prenait soin de notre cavalerie, elle ne surpassât toutes les autres par le choix et l'entretien des armes et des chevaux, par la justesse des évolutions, par son intrépidité dans les dangers, pourvu qu'elle fût persuadée que ce sont là des moyens d'obtenir des louanges et de la gloire ? — Je le pense. — Eh bien ! que tardez-vous ? Engagez vos troupes à faire tout ce dont vous pourrez retirer avantage pour vous-même et pour la patrie. — Du moins, je le tenterai. »

IV

Un bon chorége et un bon administrateur peuvent être de bons généraux.

14. Il vit un jour Nicomachide qui sortait de l'assemblée électorale. « Eh bien ! Nicomachide, quels généraux vient-on de

« petit ou en grand nombre ; et on ne doit jamais faire usage de la rhétorique, ni « d'aucune autre profession, qu'en vue de la justice. Reuds-toi donc à mes rai- « sons et suis-moi dans la route qui te conduira au bonheur dans cette vie et « après ta mort, comme ce discours vient de le montrer. Souffre qu'on te méprise « comme un insensé, qu'on t'insulte, si on veut, et même, par Jupiter, qu'on te frappe « de la manière qui te paraît si outrageante : il ne t'en arrivera aucun mal, si tu es

nous donner? — Non, par ma foi, Socrate, répondit celui-ci, non, les Athéniens ne m'ont pas choisi, moi qui ai blanchi dans le service comme soldat, comme lochague, comme taxiarque; moi qui ai reçu tant de blessures (et en disant cela, il mettait sa poitrine à nu et montrait des cicatrices) ! tandis qu'ils ont élu Antisthène, lui qui n'a jamais servi en qualité d'hoplite, qui ne s'est jamais distingué dans la cavalerie, qui ne sait qu'amasser de l'argent. — N'est-ce pas un grand point qu'il soit en état d'approvisionner ses soldats ? — Un marchand sait trouver de l'argent : s'ensuit-il qu'il soit capable de commander les armées? »

15. Socrate reprit alors : « Mais Antisthène aime l'honneur, qualité nécessaire à un général. Ne voyez-vous pas que toutes les fois qu'il a été chorége, il a remporté le prix ? — Cela est vrai ; mais, Socrate, quel rapport y a-t-il entre diriger des chœurs et commander une armée ? — Et toutefois Antisthène, qui ne sait pas chanter, et qui ignore la science des chœurs, n'a-t-il pas eu le talent de choisir les meilleurs musiciens? — Et vous en concluez, Socrate, qu'il trouvera aussi des officiers qui mettront pour lui les troupes en ordre de bataille, des soldats qui combattront ? — Probablement, s'il trouve les plus vaillants guerriers comme il a trouvé les meilleurs musiciens, il aura l'avantage, du moins dans cette partie ; et je pense qu'il aimera mieux dépenser son bien pour remporter sur l'ennemi une victoire qui intéresse toute la république, que pour gagner dans les combats des chœurs un prix qui n'honore que sa tribu.

16. — Voulez-vous dire, Socrate, que le même homme qui dirige bien les chœurs commandera bien les armées? — Je dis du moins qu'un homme qui, dans tout ce qu'il dirige, connaît ce qu'il faut, et qui a l'art de se le procurer, réussira, soit qu'il préside des chœurs, soit qu'il régisse une maison, soit qu'il gouverne un État, soit qu'il commande une armée. — En vérité, Socrate, dit Nicomachide, je ne m'attendais pas à vous entendre dire que de bons économes fussent de bons généraux. — Eh

« réellement un homme honnête et juste, pratiquant la vertu... Ainsi servons-nous « de la raison qui vient de nous éclairer, comme d'un guide qui nous fait connaître « que la meilleure conduite est de vivre et de mourir dans la pratique de la justice « et des autres vertus. Suivons-la donc, et engageons les autres à la suivre, et non « celle à laquelle tu m'exhortais avec tant de confiance; car celle-là ne mérite au- « cune considération, mon cher Callicles. »

bien ! recherchons quels sont les devoirs de l'un et de l'autre : nous verrons si ces devoirs sont les mêmes ou s'ils diffèrent. — Fort bien. — Tous deux ne doivent-ils pas tenir dans l'obéissance et la soumission ceux qu'ils gouvernent ? — Assurément. — Ne doivent-ils pas tous deux commander à propos à chacun ? — Sans doute. — Je crois qu'ils doivent tous deux punir les lâches et récompenser les braves. — Je l'avoue encore. — Ne feront-ils pas bien l'un et l'autre de gagner l'affection de ceux qu'ils commandent ? — Oui. — N'ont-ils pas intérêt à se faire des amis pour être secourus au besoin ?— Le plus grand intérêt.

17. — Tous deux ne doivent-ils pas garder avec vigilance ce qui leur appartient ? — Cela est évident. — Il faut donc qu'ils soient également exacts à remplir leurs devoirs et amis du travail. — Dans tout cela, je l'avoue, les rapports sont frappants ; mais combattre n'est pas le devoir de l'un et de l'autre. — Eh ! n'ont-ils pas tous deux des ennemis ? — Sans doute. — Ne leur est-il donc pas avantageux de les vaincre ? — Mais ne me direz-vous pas à quoi servira la science économique lorsqu'il faudra combattre ? — C'est alors qu'elle servira le plus. Un bon économe, qui sait que rien n'est plus utile, plus profitable, que de vaincre, et que rien n'est plus nuisible, plus ruineux, que d'être vaincu, recherchera avec ardeur et se procurera ce qui contribue à la victoire ; il examinera avec soin ce qui occasionnerait sa défaite, et s'en garantira. Se verra-t-il dans une position qui promette la victoire, il combattra. Il se gardera bien d'engager l'action, s'il n'y est pas préparé.

18. Nicomachide, ne méprisez pas les bons économes. C'est par le nombre seulement que les affaires d'un particulier diffèrent des affaires publiques ; du reste, elles sont en tout semblables. L'essentiel, c'est que les unes et les autres ne se traitent que par des hommes ; que ce sont toujours les mêmes hommes qui régissent les affaires de l'État et celles des particuliers. Lorsqu'on tient les rênes du gouvernement, on n'emploie pas d'autres hommes que ceux dont se servent les pères de famille pour leurs affaires particulières ; et quiconque sait les employer réussit et dans l'économie et dans la politique ; au lieu, que sans ce talent on ne commet que des fautes dans l'une et dans l'autre. »

V

Comment on pourrait rendre à Athènes sa vertu et sa puissance d'autrefois.

19. Socrate eut un jour un entretien avec le fils du célèbre Périclès. « J'espère, lui dit-il, que, si vous commandez un jour nos armées, la république fera la guerre avec plus de succès et de gloire, et qu'elle triomphera de ses ennemis. — Je voudrais, répondit le jeune Périclès, justifier vos espérances; mais je n'en vois pas les moyens. — Voulez-vous, répliqua Socrate, que nous en raisonnions? — Je le veux bien. — Vous savez que la population d'Athènes n'est pas moins nombreuse que celle de la Béotie? — Je le sais. — Où croyez-vous qu'on puisse lever de plus belles troupes? est-ce dans l'Attique ou dans la Béotie? — Encore sur ce point, Athènes, je crois, a l'avantage. — Chez lequel des deux peuples voyez-vous le mieux régner la concorde? — Chez les Athéniens: car beaucoup de Béotiens sont mal disposés envers les Thébains, qui les oppriment; ce que je ne vois point dans Athènes.

20. — Mais les Béotiens sont naturellement obligeants et amis de la gloire, caractère qui excite les hommes à braver les périls pour la célébrité et pour la patrie. — Les Athéniens ne leur cèdent pas sur ces qualités. — Du moins, aucune nation ne compterait un plus grand nombre de belles actions qui aient illustré ses ancêtres. Ces exemples élèvent l'âme, excitent à la vertu, enflamment le courage. — Tout ce que vous dites là est vrai, Socrate; mais vous voyez que depuis l'affaire de Lébadée[1], où nous avons perdu mille hommes avec Tolmide, depuis l'échec d'Hippocrate devant Délium, notre gloire s'est humiliée devant les Béotiens; et la fierté thébaine nous a tellement bravés que les Béotiens, qui autrefois n'osaient nous résister, même sur leurs frontières, sans le secours de Lacédémone et des autres

1. La bataille dont parle ici Socrate, est désignée plus souvent sous le nom de bataille de Coronée. Elle fut livrée l'an 447.

villes du Péloponnèse, menacent à présent de fondre sur l'Attique avec leurs propres forces : nous qui ravagions la Béotie lorsqu'elle était seule, nous craignons, à notre tour, que les Béotiens ne dévastent l'Attique. »

21. Socrate alors reprit : « Je le sais; et c'est cela même qui me persuade que notre république obéira plus volontiers à un bon général : car si trop de sécurité engendre la langueur, l'insolence et l'indiscipline, la crainte rend les hommes plus vigilants, plus fidèles au bon ordre. Nous en voyons la preuve dans les matelots : tant qu'ils ne craignent rien, ils s'abandonnent au désordre; mais quand ils redoutent ou la tempête ou l'ennemi, ils obéissent à la voix de celui qui les commande, ils attendent ses ordres en silence : c'est ainsi que dans les chœurs on se règle sur les gestes et les mouvements du maître des jeux. — En supposant que les Athéniens obéissent, reprit Périclès, dites-moi comment on pourrait les encourager, les aiguillonner par le souvenir de la vertu, de la gloire, de la félicité de leurs ancêtres. — Si nous voulions qu'ils revendiquassent des richesses qui seraient en d'autres mains, le meilleur moyen pour les exciter à s'en ressaisir ne serait-il pas de leur montrer qu'elles viennent de leurs pères, et qu'elles sont leur patrimoine? Nous voulons les élever au-dessus des autres peuples par la vertu; il faut donc leur montrer que cette première place leur appartenait de toute antiquité, et qu'en la reconquérant, ils éclipseront par leur sagesse toutes les autres nations.

22. — Et comment leur donner cette instruction? — En leur rappelant ces antiques aïeux dont nous avons appris les vertus et dont ils nous les ont eux-mêmes entendu célébrer. — Voulez-vous parler, dit Périclès, de ce différend des dieux dont les Athéniens, sous le règne de Cécrops, furent élus arbitres à cause de leur vertu? — Oui; je parle aussi de la naissance et de l'éducation d'Erechthée, de la guerre qui, de son temps, eut lieu dans tout le continent voisin; de celle qu'ils soutinrent contre les peuples du Péloponnèse du temps des Héraclides; enfin de toutes les autres guerres du temps de Thésée, dans lesquelles ils se montrèrent les plus vaillants hommes de leur siècle. Si vous le voulez, rappelez-leur encore ce qui est plus près de nous, les exploits des descendants de ces héros. Représentez-les tantôt luttant avec

leurs seules forces contre ce peuple qui, dominateur de toute l'Asie et de l'Europe, jusqu'à la Macédoine, et héritier d'un florissant empire et de grands moyens de prospérité, s'était ensuite rendu célèbre par d'éclatants exploits; — tantôt se couvrant de gloire sur terre et sur mer avec le secours des peuples du Péloponnèse, qui jouissaient alors eux-mêmes d'une si haute réputation de valeur. — Ils ont en effet cette réputation. — Racontez-leur encore que, malgré tant d'émigrations de la part des Grecs, les Athéniens sont toujours demeurés dans leur pays; que plusieurs, les choisissant pour arbitres de leurs différends, se sont soumis à leur jugement, et que des peuples opprimés ont imploré leur protection. »

23. Périclès reprit alors : « Socrate, je m'étonne de cette décadence de notre république. — Pour moi, dit Socrate, je pense que si les Athéniens ont dégénéré, c'est que, devenus puissants, ils se sont négligés ; pareils à ces athlètes qui, pour avoir une trop grande supériorité, tombent dans l'indolence, et se rendent dès lors incapables de résister à leurs adversaires. — Et à présent, que faut-il qu'ils fassent pour recouvrer leur ancienne vertu? — Rien de merveilleux, à mon avis. Qu'ils étudient les mœurs de leurs ancêtres, qu'ils y soient aussi fortement attachés que leurs pères ; alors ils ne leur céderont pas en vertu : sinon, qu'ils imitent du moins les peuples qui obtiennent aujourd'hui la prééminence ; qu'ils empruntent leurs institutions, qu'ils s'y conforment : ils ne leur seront plus inférieurs ; avec une plus grande émulation, ils les surpasseront encore.

24. — C'est-à-dire, Socrate, que notre république est encore bien loin de la vertu : et en effet, quand les Athéniens, à l'exemple des Spartiates, respecteront-ils la vieillesse, eux qui dédaignent les vieillards, à commencer par leurs propres pères? quand rechercheront-ils les exercices du corps, eux qui, loin d'estimer une constitution robuste, se moquent de ceux qui s'efforcent de se la procurer ? quand obéiront-ils à leurs magistrats, eux qui se font gloire de les mépriser ? quand vivront-ils dans la concorde, eux qui, au lieu de se réunir pour leurs propres intérêts, se nuisent, et portent plus d'envie à leurs propres concitoyens qu'aux autres hommes ; eux qu'on voit divisés dans les assemblées publiques et particulières ; eux

qui s'intentent chaque jour le plus de procès qu'ils peuvent; et préfèrent les profits qu'ils en tirent à ceux qu'ils se procureraient en s'aidant mutuellement ? En même temps que la patrie leur est étrangère, ils s'en disputent les emplois, et recherchent avec le plus grand empressement les moyens qui y conduisent. De là l'ignorance, la malignité, les cabales, les haines : aussi je crains toujours que l'État ne tombe dans des malheurs qu'il n'aura pas la force de supporter.

25. — Non, Périclès, ne croyez pas incurable la maladie des Athéniens. Ne voyez-vous pas le bon ordre qui règne parmi nos rameurs ? combien, dans les jeux gymniques, les combattants sont soumis à leurs chefs, et comme, dans les chœurs, ils obéissent ponctuellement au maître qui les conduit ? — Oui ; je m'étonne que de tels gens reconnaissent des chefs, tandis que les hoplites et les cavaliers, qui semblent tenir les premiers rangs entre les citoyens, sont aussi indisciplinés. — Et le sénat de l'Aréopage n'est-il pas composé de personnages d'un mérite avoué ? — Sans doute. — Connaissez vous un tribunal qui juge les procès et remplisse ses autres fonctions avec plus de dignité, de scrupule, de gravité, de justice ? — Je ne leur reproche rien. — Il ne faut donc pas désespérer des Athéniens comme d'un peuple incapable de conduite.

26. — Mais c'est surtout à la guerre, où il faut de la tempérance, de l'ordre et de la discipline, qu'ils ne se piquent d'aucune de ces vertus. — Peut-être, Périclès, que ceux qui les commandent n'y entendent rien. Vous voyez que personne n'entreprend de commander aux joueurs de lyre, aux danseurs, aux lutteurs, aux pancratiastes, sans en avoir acquis le talent spécial ; tous ceux qui les dirigent peuvent nommer le maître dont ils ont pris les leçons; mais la plupart des généraux le deviennent subitement. Je ne crois pas que vous méritiez ce reproche; et vous diriez aussi bien le temps où vous avez commencé à vous instruire dans l'art militaire que celui où vous avez commencé à vous exercer à la lutte. Non content de conserver les principes que vous a donnés votre père, vous avez recueilli des lumières de toutes les sources où il vous était possible de puiser. Je ne doute pas non plus que vous ne méditiez souvent, de peur qu'il ne vous échappe quelqu'une

des connaissances utiles à un général d'armée. Si vous vous apercevez qu'il vous en manque, vous cherchez les personnes instruites ; vous n'épargnez ni présents ni bienfaits pour apprendre d'elles ce que vous ignorez, et vous attacher des hommes qui vous secondent.

27. Périclès répliqua : « Je vous devine, Socrate : vous ne me parlez pas ainsi dans l'idée que je prends toutes les peines nécessaires ; mais, par ce tour adroit, vous m'avertissez qu'on doit se les donner avant de prétendre au commandement. — J'en conviens avec vous, Périclès. Mais avez-vous remarqué que, sur nos frontières, s'étendent de hautes montagnes qui confinent avec la Béotie, et qui ne laissent accès sur notre territoire que par des défilés étroits et escarpés, et que le milieu de nos terres est entouré de monts inaccessibles ? — Assurément. — Avez-vous entendu dire que les Mysiens et les Pisidiens[1] occupent dans la Perse des places fortifiées, et qu'armés à la légère, ils font, par leurs incursions, beaucoup de mal au pays du grand roi, et vivent libres ? — Sans doute. — Ne pensez-vous donc pas que si les Athéniens s'emparaient des montagnes qui les séparent de la Béotie, s'ils y envoyaient une jeunesse agile et légèrement armée, ils feraient beaucoup de mal à leurs ennemis et formeraient un puissant rempart pour leurs concitoyens ? »

28. Périclès reprit : « Je reconnais l'utilité de tous ces projets. — Puisqu'ils vous plaisent, mon ami, entreprenez de les mettre à exécution. Qu'un seul réussisse, vous en recevrez de la gloire, et l'État, du profit ; s'il y en a qui échouent, vous ne causerez pas de dommage à votre pays, pas plus que vous n'aurez à rougir de vous-même.

1. Voir sur ces peuples l'*Anabase* (liv. II e

VI

Socrate démontre à Glaucon, jeune Athénien plein d'ambition, qu'il ne connaît ni les recettes ni les dépenses de la république, ignore même l'état de ses armées, et ne peut, sans des études sérieuses sur ces divers sujets, songer à se mêler du gouvernement.

29. Glaucon [1], fils d'Ariston, n'avait pas encore vingt ans, qu'il entreprit déjà de parler dans l'assemblée du peuple ; il ne visait à rien moins qu'au gouvernement de l'État : on l'arrachait de la tribune, on se moquait de lui ; mais ni parents ni amis ne pouvaient le guérir de sa folie. Socrate, qui l'affectionnait à cause de Charmide et de Platon, parvint seul à le rendre plus sage. Le rencontrant un jour, il vint à bout de s'en faire écouter, en lui parlant ainsi : « Vous avez donc envie, Glaucon, de gouverner la république ? — Oui, Socrate. — De tous les projets humains, c'est le plus beau, sans doute ; si vous l'accomplissez, vous n'aurez pas de désirs que vous ne puissiez satisfaire ; vous obligerez vos amis, vous élèverez votre propre maison, vous augmenterez la puissance de votre patrie ; vous serez connu d'abord dans Athènes, ensuite dans toute la Grèce, peut-être même, comme Thémistocle, jusque chez les barbares ; et, quelque part que vous soyez, tous les yeux se porteront sur vous. » Ces paroles enflaient Glaucon, et l'arrêtaient doucement auprès de Socrate.

30. Celui-ci continua en ces termes : « Il est évident que si vous voulez être honoré, Glaucon, il faut servir l'État. — Assurément. — Au nom des dieux, n'ayez pas pour moi de secret : dites-moi quel est le premier service que vous rendrez à l'État. » Glaucon se taisait, cherchant en lui-même par où il commencerait : « Si vous vouliez, lui dit Socrate, rendre plus florissante la maison d'un de vos amis, vous tâcheriez d'augmenter sa fortune : ne tâcherez-vous pas aussi d'augmenter les richesses de la république ? — Assurément. — Le moyen de la rendre plus

1. Glaucon, fils d'Ariston, frère de Platon et d'Adimante, paraît dans trois dialogues de Platon : le *Banquet*, le *Parménide*, et surtout la *République*.

riche, n'est-ce pas d'accroître ses revenus ? — Cela est clair. — Dites-moi d'où se tirent à présent les revenus de l'État, à combien ils montent : vous en avez sûrement fait une étude, afin de suppléer aux produits qui se trouveraient trop faibles et de remplacer ceux qui manqueraient. — Je vous le jure, je n'y avais pas même songé. — Puisque cela vous est échappé, parlez-nous des dépenses de l'État ; car, sans doute, vous avez envie de supprimer celles qui sont inutiles. — Je ne me suis pas plus occupé de cet objet.

31. — Remettons donc à un autre temps le projet d'enrichir la patrie ; car le moyen de réussir, si l'on ne connaît ni ses revenus ni ses dépenses ! — Mais, Socrate, ne peut-on pas encore enrichir la république avec les dépouilles de ses ennemis ? — Très-certainement, pourvu que l'on soit plus puissant qu'eux ; car, avec des forces inférieures, on perdrait même ce que l'on a. — Vous dites la vérité. — Ainsi celui qui forme le dessein d'entreprendre une guerre doit bien connaître les forces de son pays et celles de ses ennemis, afin que, s'il juge sa patrie plus forte, il lui conseille la guerre ; plus faible, il lui persuade le parti de la circonspection. — A merveille ! — Dites-nous donc d'abord quelle est notre puissance de terre et de mer, et quelles sont les forces de nos ennemis. — Par Jupiter ! je ne saurais répondre sur-le-champ. — Si vous en avez un état par écrit, communiquez-le-moi ; je serai fort aise de vous entendre. — En vérité, je n'en ai rien écrit.

32. — Nous ne nous presserons donc pas de délibérer sur la guerre ; vous n'en avez pas encore examiné les immenses détails, puisque vous commencez à peine à gouverner. Mais vous aurez songé à la défense du pays : vous savez quelles garnisons sont nécessaires, lesquelles ne le sont point ; quel nombre de soldats est suffisant dans l'une, et ne suffit pas dans l'autre : vous renforcerez les garnisons utiles, vous retirerez celles qui ne le sont pas. — Pour moi, je les retirerais toutes ; car à la manière dont elles gardent le pays, elles le ruinent. — Mais s'il n'est plus gardé, ne sentez-vous pas qu'il deviendra la proie du premier venu ? D'ailleurs, êtes-vous allé visiter les garnisons ? ou comment savez-vous qu'elles font si mal leur devoir ? — Je m'en doute.

33. — Quand nous aurons plus que des conjectures et que nous aurons des notions positives, nous délibérerons. — Socrate, c'est peut-être un parti plus sage. — Je sais, Glaucon, que vous n'avez pas visité les mines d'argent, et qu'ainsi vous ne pouvez dire pourquoi elles rapportent moins qu'autrefois. — Il est vrai que je n'y suis jamais allé. — On dit que l'air en est malsain : ce sera une excuse suffisante quand il s'agira de délibérer sur cette partie. — Vous vous moquez de moi, Socrate. — Je suis sûr du moins que vous avez soigneusement examiné combien de temps le blé qu'on recueille dans le pays peut nourrir la république, combien on en consomme de plus chaque année, afin que la disette ne vous surprenne pas, et que vous puissiez, avec vos connaissances et vos conseils, secourir et sauver vos concitoyens. — Socrate, vous me parlez là d'une grande affaire, s'il faut entrer dans de pareils détails.

34. — Cependant on n'est pas même capable de gouverner sa maison, si l'on n'en connaît pas les besoins et qu'on ne se mette pas en peine d'y subvenir. Comme notre ville contient plus de dix mille maisons et qu'il est difficile de les gouverner toutes en même temps, que n'avez-vous essayé d'abord de relever la maison de votre oncle ? elle réclame un appui. Après cet essai de vos forces, vous eussiez pris une plus grande charge ; mais si vous ne pouvez aider un seul particulier, comment pourrez-vous être utile à tout un peuple ? N'est-il pas clair que celui qui ne peut soulever un talent ne doit pas essayer de porter un fardeau encore plus pesant ? — J'aurais rendu de grands services à la maison de mon oncle, s'il eût voulu m'écouter. — Quoi ! vous ne pouvez persuader votre oncle, et vous croyez que vous parviendrez à persuader tous les Athéniens et votre oncle avec eux ! Prenez garde, Glaucon, qu'en recherchant la gloire, vous ne vous attiriez le blâme. Ne voyez-vous pas combien il est dangereux d'entreprendre ce qu'on ne sait pas, ou d'en parler ?

35. Examinez parmi vos amis ce que paraissent dans le monde ceux qui parlent, qui agissent sans rien savoir : trouvez-vous qu'on leur dispense plus d'éloges que de reproches ; qu'ils excitent plus l'admiration que le mépris ? Pensez aux hommes sages qui savent ce qu'ils disent et ce qu'ils font ; et, si je

ne me trompe, vous reconnaîtrez que, dans toutes les circonstances, ceux qu'on estime et qu'on admire sont dans la classe des gens instruits, et qu'une mauvaise réputation et le mépris sont le partage de l'ignorance. Si vous aspirez à la gloire, si vous voulez être admiré de vos concitoyens, travaillez à vous instruire avant de rien entreprendre; car si vous entrez dans le gouvernement avec des lumières supérieures à celles du vulgaire, je ne m'étonnerai pas que vous obteniez de faciles succès. »

VII

Socrate conseille à Charmide, jeune homme capable mais trop modeste, de ne pas se tenir à l'écart des affaires publiques : tout citoyen se doit, lui et ses lumières, à la patrie.

36. Socrate regardait Charmide[1], fils de Glaucon, comme un homme de mérite, doué de plus de talents qu'aucun des citoyens qui gouvernaient alors. Charmide n'osait ni haranguer le peuple, ni se mêler des affaires; Socrate lui parla en ces termes : « Dites-moi, Charmide : si quelqu'un pouvait gagner des couronnes dans les jeux publics, acquérir de la gloire pour lui-même, et donner un nouvel éclat à sa patrie, et que cependant il refusât de combattre, que penseriez-vous de lui ? — Qu'il serait un efféminé. — Et si un citoyen versé dans les affaires, et capable d'augmenter la puissance de l'État en acquérant de la gloire, hésitait à servir son pays, ne dirait-on pas avec raison que c'est un lâche ? — Peut-être. Mais pourquoi me faire cette question ? — C'est qu'avec des talents, vous redoutez les affaires, quoique vous soyez obligé d'y prendre part comme citoyen.

37. — Eh ! quelles preuves avez-vous de ma capacité pour penser ainsi de moi ? — Vos entretiens avec nos magistrats : vous communiquent-ils une affaire, je vois que vous leur donnez de bons conseils ; font-ils des fautes, elles ne vous échappent

1. Charmide, fils de Glaucon (l'ancien), et parent du jeune Glaucon, donna son nom à un dialogue de Platon. Il mourut l'an 403 av. J.-C., dans la bataille de Phylé.

pas. — Socrate, quelle différence entre soutenir des entretiens particuliers ou lutter devant une multitude ! — Cependant, qui sait l'arithmétique calcule aussi bien devant la multitude que seul ; et les musiciens qui dans la solitude jouent le mieux de la lyre ne l'emportent-ils pas en public sur leurs rivaux ? — Vous ne voyez donc pas que la honte et la crainte, si naturelles à l'homme, nous pressent plus dans les assemblées du peuple que dans les sociétés particulières ?

38. — Eh bien ! je vais vous montrer que ce ne sont ni les plus sages des citoyens, ni les personnages les plus puissants de l'État qui se font craindre de vous ; mais que vous rougissez de parler devant la partie la plus faible, la moins éclairée de la nation. Seriez-vous intimidé par des foulons, des cordonniers, des maçons, des ouvriers sur métaux, des laboureurs, des petits marchands, des colporteurs, des brocanteurs ? car voilà le monde qui compose l'assemblée du peuple. Ne ressemblez-vous pas à un savant maître de pugilat qui s'effrayerait de l'assaut d'un ignorant ? Vous parlez avec facilité devant les premiers citoyens, dont quelques-uns vous dédaignent ; vous l'emportez de beaucoup sur ceux qui font leur état de parler en public : et vous craignez d'être moqué par une multitude qui ne s'est jamais occupée de politique, et qui ne vous méprise pas !

39. — Eh ! ne voyez-vous pas, Socrate, que dans les assemblées du peuple on se moque souvent de ceux qui parlent bien ! — Et vos citoyens illustres ne raillent donc jamais ? En vérité, je m'étonne que vous, qui repoussez si bien leurs railleries, vous ne vous croyiez aucun moyen pour aborder la populace ! O mon ami, connaissez-vous mieux : ne tombez pas dans une faute presque générale. Le vulgaire scrute d'un œil curieux les affaires d'autrui, et ne descend jamais en lui-même. Pas de négligence sur ce point : employez votre énergie à vous connaître ; et si vous pouvez rendre quelque service à votre patrie, ne l'abandonnez pas. Le bien qu'elle recevra de vous se répandra non-seulement sur les autres citoyens, mais encore sur vos amis et sur vous-même [1]. »

1. Pensée profonde : l'intérêt d'autrui étant le plus souvent d'accord avec le nôtre, en croyant ne servir que l'intérêt des autres, nous travaillons pour notre propre bien.

VIII

Le bon et le beau sont une même chose.

40. Aristippe avait grande envie d'embarrasser Socrate, qui auparavant[1] l'avait réduit au silence. Socrate, voulant être utile à ses disciples, répondit non en homme qui se tient sur ses gardes, dans la crainte qu'on ne dénature ses paroles, mais en sage convaincu de l'étendue de ses devoirs. Aristippe lui demandait s'il connaissait quelque chose de bon, afin que si Socrate eût répondu que la boisson, la nourriture, la santé, la force, l'intrépidité, sont un bien, il pût lui démontrer que c'est quelquefois un mal. Mais Socrate, considérant que lorsque nous éprouvons quelque incommodité, nous en souhaitons le remède, lui répondit comme il le devait : « Me demandez-vous si je sais quelque chose de bon pour la fièvre ? — Non. — Pour les maux d'yeux ? — Pas davantage. — Pour la faim ? — Pas encore. — Si vous entendez quelque chose de bon qui ne soit bon à rien, je ne le connais ni n'ai besoin de le connaître. »

41. Aristippe lui demanda encore s'il connaissait quelque belle chose. « Oui, et plus d'une, répondit Socrate. — Ces belles choses ont-elles toutes une parfaite ressemblance ? — Il y en a qui certes diffèrent bien entre elles. — Et comment ce qui diffère du beau serait-il beau ? — Parce qu'un beau coureur diffère d'un beau lutteur. La beauté d'un bouclier, fait pour défendre le corps, diffère absolument de celle d'un javelot, qui est beau quand il peut se lancer avec force et vitesse. — Mais vous me répondez comme si je vous demandais si vous connaissez quelque chose de bon.

42. — Admettez-vous une différence entre le bon et le beau ? ne savez-vous pas que tout ce qui est bon est beau par la même rai-

— Il est curieux de comparer ce chapitre aux pages célèbres de la *République*, où Platon représente le sage comme se tenant à l'écart des affaires dans un État indigne de ses soins. La doctrine de Xénophon indique mieux les vrais devoirs de tout bon citoyen envers la patrie. Le sage doit dans tous les cas mettre au service de son pays sa science et sa vertu.

1. Livre I, ch. v.

son ? La vertu n'est pas bonne dans une occasion, et belle dans une autre. L'homme qu'on appelle beau sous un certain rapport, est bon sous ce même rapport ; et les proportions qui constituent la beauté de son corps en font aussi la bonté. Tout ce qui est utile est bon et beau relativement à l'usage auquel on le destine. — Un panier à mettre du fumier est donc une belle chose ? — Assurément, et un bouclier d'or est une laide chose, si le premier est fait d'une manière convenable à sa destination et si le second ne l'est pas [1]. — Vous dites donc qu'une même chose peut être belle et laide en même temps ! — Je n'hésiterai pas plus à dire qu'elle peut être bonne et mauvaise. Ce qui est bon pour la faim est mauvais pour la fièvre ; ce qui est salutaire pour la fièvre est mauvais pour la faim. Un genre de beauté pour la course ne conviendrait pas à la lutte ; ce qui est beau à la lutte serait laid à la course. Les choses sont belles et bonnes, du moins par rapport à leur destination ; elles sont laides et mauvaises quand elles s'y refusent. »

43. Socrate disait que la commodité d'une maison en constitue la véritable beauté [2], et c'était donner le meilleur principe de construction ; or, voici comment il raisonnait : « Quand on veut bâtir une maison, ne doit-on pas s'étudier à la rendre en même temps agréable et commode ? » Cette proposition étant avouée : « N'est-il pas à désirer, ajoutait-il, qu'elle soit fraîche pendant l'été, et chaude en hiver ? » Ce point lui était encore accordé. « Eh bien ! continuait-il, quand les maisons regardent le midi, le soleil pénètre en hiver dans les appartements ; et en été, passant au-dessus de nos têtes et par-dessus les toits, il procure de l'ombre. Il faut, par conséquent, donner de l'élévation aux édifices qui sont au midi, pour que les appartements reçoivent le soleil en hiver, et tenir fort bas ceux qui sont exposés au nord, afin qu'ils soient moins battus des vents froids. En un mot, la maison la plus belle et la plus agréa-

1. En admettant que tout ce qui est utile, convenable au but proposé, renferme à ce point de vue un certain degré de beauté, il ne s'en suit nullement que tout ce qui est inutile doive être considéré comme laid ; le bouclier même dont parle ici Socrate en est un exemple.

2. Ces paroles de Socrate, prises dans leur sens strict, sont erronées : il est des palais fort beaux comme œuvres d'art, et fort incommodes comme habitation.

ble est celle qui fournit la retraite la plus agréable en toute saison, et où l'on renferme avec plus de sûreté ce qu'on possède. Quant aux peintures et autres ornements, ils ôtent plus de plaisir qu'ils n'en procurent. » Il faisait observer encore que les endroits très-élevés et très-peu fréquentés conviennent aux autels et aux temples. Il est agréable, en priant, d'avoir un jour pur, et d'approcher des temples sans être souillé[1].

IX

Pensées diverses de Socrate.

44. On lui demandait si le courage est une qualité naturelle ou acquise. « Il y a, répondit-il, des corps plus robustes et résistant mieux que d'autres à la fatigue ; de même la nature s'est

1. Socrate prend le mot *utilité* dans un sens plus élevé que le sens ordinaire; il entend par là l'appropriation des choses à quelque bien qui en est la fin. Sa doctrine sur le beau ne doit donc pas être confondue avec celle du sensualisme vulgaire. Pourtant elle tombe sous quelques-unes des objections qu'on a adressées aux doctrines qui confondent le beau avec l'agréable ou avec l'utile. Voir sur cette confusion V. Cousin, *du Vrai, du Beau et du Bien*.

« Sans doute la beauté est presque toujours agréable aux sens, ou du moins elle ne doit pas les blesser. La plupart de nos idées du beau nous viennent par la vue et par l'ouïe, et tous les arts sans exception s'adressent à l'âme par le corps. Un objet qui nous fait souffrir, fût-il le plus beau du monde, bien rarement nous paraît tel. La beauté n'a guère de prise sur une âme occupée par la douleur.

« Mais si une sensation agréable accompagne souvent l'idée du beau, il n'en faut pas conclure que l'une soit l'autre.

« L'expérience atteste que toutes les choses agréables ne nous paraissent pas belles, et que, parmi les choses agréables, celles qui le sont le plus ne sont pas les plus belles, marque assurée que l'agréable n'est pas le beau ; car si l'un est identique à l'autre, ils ne doivent jamais être séparés, et ils doivent toujours être proportionnés l'un à l'autre.

« Loin de là, tandis que tous nos sens nous donnent des sensations agréables, deux seulement ont le privilége d'éveiller en nous l'idée de la beauté. A-t-on jamais dit : Voilà une belle saveur, voilà une belle odeur ? Cependant on le devrait dire, si le beau est l'agréable. D'un autre côté, il est certains plaisirs de l'odorat et du goût qui ébranlent plus la sensibilité que les plus grandes beautés de la nature et de l'art, et même parmi les perceptions de l'ouïe et de la vue, ce ne sont pas toujours les plus vives qui excitent le plus en nous l'idée du beau. Des tableaux d'un coloris médiocre ne nous émeuvent-ils pas souvent plus profondément que telles œuvres éblouissantes, plus séduisantes aux yeux, moins touchantes à l'âme ? Je dis plus ; non-seulement la sensation ne produit pas l'idée du beau, mais quelquefois elle

plu, je crois, à former des âmes plus capables d'affronter les dangers ; car je vois des hommes nés sous les mêmes lois, éle-

l'étouffe. Qu'un artiste se complaise dans la reproduction de formes voluptueuses ; en agréant aux sens, il trouble, il révolte en nous l'idée chaste et pure de la beauté. L'agréable n'est donc pas la mesure du beau, puisque en certains cas il l'efface et le fait oublier ; il n'est donc pas le beau, puisqu'il se trouve, et au plus haut degré, où le beau n'est pas.

« Ceci nous conduit au fondement essentiel de la distinction de l'idée du beau et de la sensation de l'agréable, à savoir, la différence déjà expliquée de la sensibilité et de la raison.

« Quand un objet vous fait éprouver une sensation agréable, si on vous demande pourquoi cet objet vous agrée, vous ne pouvez rien répondre, sinon que telle est votre impression ; et si on vous avertit que ce même objet produit sur d'autres une impression différente et leur déplaît, vous ne vous en étonnez pas beaucoup, parce que vous savez que la sensibilité est diverse, et qu'il ne faut pas disputer des sensations. En est-il de même, lorsqu'un objet ne vous est pas seulement agréable, mais lorsque vous jugez qu'il est beau ? Vous prononcez, par exemple, que cette figure est noble et belle, que ce lever ou ce coucher de soleil est beau, que le désintéressement et le dévouement sont beaux, que la vertu est belle ; si l'on vous conteste la vérité de ces jugements, alors vous n'êtes pas aussi accommodant que vous l'étiez tout à l'heure ; vous n'acceptez pas le dissentiment comme un effet inévitable de sensibilités différentes ; vous n'en appelez plus à votre sensibilité, qui naturellement se termine à vous, vous en appelez à une autorité qui est faite pour les autres comme pour vous, celle de la raison ; vous vous croyez le droit d'accuser d'erreur celui qui contredit votre jugement, car ici votre jugement ne repose plus sur quelque chose de variable et d'individuel, comme une sensation agréable ou pénible. L'agréable se renferme pour nous dans l'enceinte de notre propre organisation, où il change à tout moment, selon les révolutions perpétuelles de cette organisation, selon la santé et la maladie, l'état de l'atmosphère, celui de nos nerfs, etc. Mais il n'en est pas ainsi de la beauté ; la beauté, comme la vérité, n'appartient à aucun de nous ; personne n'a le droit d'en disposer arbitrairement ; et quand nous disons : Cela est vrai, cela est beau, ce n'est plus l'impression particulière et variable de notre sensibilité que nous exprimons, c'est le jugement absolu que la raison dicte à tous les hommes.

« Confondez la raison et la sensibilité, réduisez l'idée du beau à la sensation de l'agréable, et le goût n'a plus de loi. Si une personne me dit, en présence de l'Apollon du Belvédère, qu'elle n'éprouve rien de plus agréable qu'en présence de toute autre statue, que celle-là ne lui plaît pas, et qu'elle n'en sent pas la beauté, je ne puis contester son impression ; mais si cette personne conclut de là que l'Apollon n'est pas beau, je la contredis hautement, et je prononce qu'elle se trompe. On distingue le bon goût et le mauvais goût ; mais que signifie cette distinction, si le jugement du beau se résout dans une sensation ? Vous me dites que je n'ai pas de goût. Qu'est-ce à dire ? N'ai-je pas des sens comme vous ? L'objet que vous admirez n'agit-il pas sur moi comme sur vous ? L'impression que j'éprouve n'est-elle pas aussi réelle que celle que vous éprouvez ? D'où vient donc que vous avez raison, vous qui ne faites qu'exprimer l'impression que vous ressentez ; et que j'ai tort, moi qui fais précisement la même chose ? Est-ce parce que ceux qui sentent comme vous sont plus nombreux que ceux qui sentent comme moi ? Mais le nombre des voix n'est pour rien ici. Le beau étant défini ce qui produit sur les sens une impression agréable, une chose qui plaît, fût-ce à un seul homme, fût-elle affreusement laide aux yeux du genre humain tout entier, doit être cependant et très-légitimement appelée belle

vés dans les mêmes mœurs, différer beaucoup entre eux par le courage. Mais je pense que la valeur peut se fortifier par l'instruction et par l'exercice. Il est clair que les Scythes et les Thraces n'oseraient attaquer les Lacédémoniens avec la piquè

par celui qui en reçoit une impression agréable, car pour lui elle satisfait à la définition. Il n'y a plus alors de vraie beauté; il n'y a que des beautés relatives et changeantes, des beautés de circonstance, de coutume, de mode : et toutes ces beautés, quelque différentes qu'elles soient, auront droit aux mêmes hommages, pourvu qu'elles rencontrent des sensibilités auxquelles elles agréent. Et comme il n'y a rien en ce monde, dans l'infinie diversité de nos dispositions, qui ne puisse plaire à quelqu'un, il n'y aurait rien qui ne soit beau; ou, pour mieux parler, il n'y aura ni beau ni laid, et la Vénus Hottentote égalera la Vénus de Médicis. L'absurdité des conséquences démontre l'absurdité du principe. Mais il n'y a qu'un moyen d'échapper à ces conséquences, c'est de répudier le principe, et de reconnaître que le jugement du beau est un jugement absolu, et, comme tel, entièrement différent de la sensation.

« Enfin, et c'est ici le dernier écueil de l'empirisme, n'y a-t-il en nous que l'idée d'une beauté imparfaite et finie ; et en même temps que nous admirons les beautés réelles que nous présente la nature, ne nous élevons-nous pas à l'idée d'une beauté supérieure, que Platon appelle excellemment l'Idée du beau, et que, d'après lui, tous les hommes d'un goût délicat, tous les vrais artistes appellent l'idéal ? Si nous établissons des degrés dans la beauté des choses, n'est-ce pas parce que nous les comparons, souvent sans nous en rendre compte, à cet idéal qui nous est la mesure et la règle de tous nos jugements sur les beautés particulières ? Comment cette idée de la beauté absolue enveloppée dans tous nos jugements sur le beau, comment cette beauté idéale qu'il nous est impossible de ne pas concevoir, nous serait-elle révélée par la sensation, par une faculté variable et relative comme les objets qu'elle aperçoit ?

« Un sensualisme un peu plus savant met l'utile à la place de l'agréable, c'est-à-dire change la forme du même principe. Le beau n'est plus l'objet qui nous procure dans le moment présent une sensation agréable mais fugitive, c'est l'objet qui peut nous procurer souvent cette même sensation ou d'autres semblables. Il ne faut pas un grand effort d'observation ni de raisonnement pour se convaincre que l'utilité n'a rien à voir avec la beauté. Ce qui est utile n'est pas toujours beau, ce qui est beau n'est pas toujours utile, et ce qui est à la fois utile et beau est beau par un autre endroit que son utilité. Voyez un levier, une poulie : assurément rien de plus utile. Cependant vous n'êtes pas tenté de dire que cela soit beau. Avez-vous découvert un vase antique admirablement travaillé; vous vous écriez que ce vase est beau, sans vous aviser de rechercher à quoi il vous servira. Enfin la symétrie et l'ordre sont des choses belles, et en même temps ce sont des choses utiles, soit parce qu'elles ménagent l'espace, soit parce que les objets disposés symétriquement sont plus faciles à trouver quand on en a besoin : mais ce n'est pas là ce qui fait pour nous la beauté de la symétrie ; car nous saisissons immédiatement ce genre de beauté ; et c'est souvent assez tard que nous reconnaissons l'utilité qui s'y rencontre. Il arrive même quelquefois qu'après avoir admiré la beauté d'un objet, nous n'en pouvons deviner l'usage, bien qu'il en ait un. L'utile est donc entièrement différent du beau, loin d'en être le fondement.

« Une théorie célèbre et bien ancienne (Voyez l'*Hippias*) fait consister le beau dans la parfaite convenance des moyens relativement à leur fin. Ici le beau n'est plus l'utile, c'est le convenable: ces deux idées doivent être distinguées. Une machine produit d'excellents effets, économie de temps, de travail, etc. ; elle est donc

et le bouclier, et que les Lacédémoniens ne voudraient se battre ni contre les Thraces avec l'écu et le javelot, ni contre les Scythes avec l'arc. J'observe qu'en tout les hommes diffèrent naturellement les uns des autres, et que l'exercice les perfectionne beaucoup ; ce qui montre que les hommes les plus favorisés, ainsi que les plus maltraités de la nature, doivent s'instruire et s'exercer dans les parties où ils veulent se faire un nom. »

45. Il ne séparait pas la sagesse dans les actions de la sagesse dans les pensées ; et il regardait comme sage et vertueux celui qui, connaissant le bon et l'honnête, le pratique et fuit le mal.

---

utile. Si de plus, examinant sa construction, je trouve que chaque pièce est à sa place, et que toutes sont habilement disposées pour le résultat qu'elles doivent produire; même sans envisager l'utilité de ce résultat, comme les moyens sont bien appropriés à leur fin, je juge qu'il y a là convenance. Déjà nous nous rapprochons de l'idée du beau ; car nous ne considérons plus ce qui est utile, mais ce qui est comme il faut. Cependant nous n'avons pas encore atteint le vrai caractère de la beauté : il y a, en effet, des objets très-bien disposés pour leur fin, et que nous n'appelons pas beaux. Un siége sans ornement et sans élégance, pourvu qu'il soit solide, que toutes les pièces se tiennent bien, qu'on puisse s'y asseoir avec sécurité, qu'on y soit commodément, agréablement même, peut donner l'exemple de la plus parfaite convenance des moyens avec la fin : on ne dira pas pour cela que ce meuble est beau. Toutefois il y a ici cette différence entre la convenance et l'utilité, qu'un objet pour être beau n'a pas besoin d'être utile, mais qu'il n'est pas beau s'il ne possède de la convenance, s'il y a en lui désaccord entre la fin et les moyens.

« On a cru trouver le beau dans la proportion, et c'est bien là, en effet, une des conditions de la beauté, mais ce n'en est qu'une. Il est bien certain qu'un objet mal proportionné ne peut être beau. Il y a dans tous les objets beaux, quelque éloignés qu'ils soient de la forme géométrique, une sorte de géométrie vivante. Mais, je le demande, est-ce la proportion qui domine dans cet arbre élancé, aux branches flexibles et gracieuses, au feuillage riche et nuancé ? Qui fait la beauté terrible d'un orage, qui fait celle d'une grande image, d'un vers isolé ou d'une ode sublime ? Ce n'est pas, je le sais, le manque de loi et de règle, mais ce n'est pas non plus la règle et la loi. Souvent même ce qui frappe d'abord est une apparente irrégularité. Il est absurde de prétendre que ce qui nous fait admirer toutes ces choses et bien d'autres est la même qualité qui nous fait admirer une figure géométrique, c'est-à-dire, l'exacte correspondance des parties.

« Ce que nous disons de la proportion, on le peut dire de l'ordre, qui est quelque chose de moins mathématique que la proportion, mais qui n'explique guère mieux ce qu'il y a de libre, de varié, d'abandonné dans certaines beautés.

« Toutes ces théories qui ramènent la beauté à l'ordre, à l'harmonie, à la proportion, ne sont au fond qu'une seule et même théorie qui voit avant tout dans le beau l'unité. Et assurément l'unité est belle ; elle est une partie considérable de la beauté, mais elle n'est pas la beauté tout entière.

« La plus vraisemblable théorie du beau est encore celle qui le compose de deux éléments contraires et également nécessaires : l'unité et la variété. Voyez une belle fleur. Sans doute l'unité, l'ordre, la proportion, la symétrie même, y sont ; car sans ces qualités la raison en serait absente, et toutes choses sont faites avec une merveilleuse raison. Mais en même temps que de diversité ! Combien de nuances dans

On lui demandait encore s'il jugeait instruits ceux qui savent ce qu'on doit pratiquer, et qui font le contraire. « Ils ne sont pas moins ignorants qu'insensés, répondait-il : car à mon avis quiconque discerne, entre toutes les actions possibles, celles qui lui sont les plus avantageuses, ne manque pas de les choisir : quand on fait le mal, on n'est donc, selon moi, ni sage ni libre[1]. » Il assurait que la justice et les autres vertus n'étaient que la sagesse même; que les actions justes et vertueuses sont belles et bonnes, et que tous ceux qui les connaissent ne leur préfèrent rien. Ceux qui ne savent pas les distinguer, disait-il, ne peuvent les pratiquer; et s'ils l'entreprennent, ils ne font que des fautes. Puisqu'on ne fait rien de juste, de beau, de bon, que par la sagesse, la justice et toutes les autres vertus sont donc la sagesse même.

46. Il disait que la folie est le contraire de la sagesse : cependant il ne traitait pas l'ignorance de folie ; mais, ne se pas connaître soi-même, et s'imaginer savoir ce qu'on ignore, c'est, disait-il, toucher de près à la démence. Parmi le vulgaire, ajoutait-il, on n'est pas accusé de folie pour se tromper sur des matières inconnues à la plupart des hommes : mais on traite de fous ceux qui se trompent dans des choses connues de tout le monde. On appelle insensé celui qui se croit ou si grand qu'il se baisserait en passant sous la porte de la ville, ou si fort qu'il essayerait d'enlever des maisons ou entreprendrait des choses évidemment impossibles ; mais ne fait-on que de petites fautes, on n'est pas traité de fou par le vulgaire. Comme il donne le nom d'amour à une passion violente, il donne le nom de folie à une forte démence.

47. En considérant la nature de l'envie, il trouvait que c'est un sentiment douloureux que ne produisent ni les malheurs des amis ni la prospérité des ennemis ; qu'il n'y a d'envieux que

la couleur, quelles richesses dans les moindres détails ! Même en mathématiques, ce qui est beau, ce n'est pas un principe abstrait, c'est ce principe traînant avec soi toute une longue chaîne de conséquences. Il n'y a pas de beauté sans la vie; et la vie, c'est le mouvement, c'est la diversité.

« L'unité et la variété s'appliquent à tous les ordres de beauté. » — Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, 6e et 7e leçons.

1. C'est la négation du libre-arbitre, négation qu'on retrouve dans l'entretien avec Euthydème (livre IV) et dans beaucoup de dialogues de Platon.

ceux qui s'attristent du bonheur de leurs amis : et comme quelques personnes s'étonnaient qu'étant attaché à quelqu'un, on s'affligeât de son bonheur, il leur faisait observer qu'il existe des gens bizarres qui, incapables d'abandonner leurs amis dans le malheur, et les secourant dans l'infortune, se désolent de leur prospérité ; mais que le sage est exempt de ce défaut qui n'entre que dans l'âme d'un sot.

48. En considérant ce qu'est l'oisiveté, il disait qu'il voyait la plupart des hommes toujours en action ; qu'en effet, même les joueurs de dés et les bouffons s'occupent ; mais que tous ces gens-là étaient oisifs, puisqu'ils pourraient faire mieux. Il ajoutait en même temps que personne n'a le loisir de quitter le mieux pour s'adonner au pire ; et celui qui le fait est coupable, puisqu'il ne manque pas d'occupation.

49. Les rois et les chefs, disait-il encore, ne sont pas ceux qui portent un sceptre, ceux que le sort ou l'élection de la multitude, que la violence ou la fraude ont favorisés, mais ceux qui savent commander. Convenait-on que le devoir d'un souverain est de commander et celui des sujets d'obéir, il montrait ensuite que, dans un vaisseau, le commandement est déféré au plus habile, et que tous lui obéissent sans excepter le maître du vaisseau; que de même, en agriculture, le maître d'un champ suit les lumières de son laboureur; qu'ainsi les malades obéissent au médecin, et ceux qui s'exercent le corps, aux maîtres d'exercices ; qu'enfin, dans tout ce qui exige de l'industrie, les hommes se gouvernent eux-mêmes quand ils se jugent capables; sinon, qu'ils obéissent aux habiles gens qu'ils rencontrent ou qu'ils appellent même pour se mettre à leurs ordres et faire ce qu'il convient. Il faisait observer que, dans l'art de filer, les femmes elles-mêmes commandent aux hommes, parce qu'elles s'y connaissent et que les hommes n'y entendent rien. Si on lui objectait qu'il est permis à un tyran de ne pas suivre les bons conseils : « Eh ! comment cela lui est-il permis, répondait-il, puisque la punition est toute prête ? car quiconque ferme l'oreille à un bon conseil commet une faute toujours suivie de quelque dommage. » Si l'on disait que le tyran est maître même d'ôter la vie à un sage : « Pensez-vous, répliquait-il encore, que, se défaisant de ses meilleurs appuis, il n'en soit pas

puni, ou qu'il ne le soit que légèrement ? Trouvera-t-il sa sûreté dans une telle conduite, ou plutôt ne hâtera-t-il pas sa ruine ? »

50. « A quoi, lui demandait-on, l'homme doit-il surtout s'appliquer ? — A bien faire. » Et comme on lui demandait ensuite s'il y a des principes pour faire fortune : « Ces deux choses ne se ressemblent point, répondit-il. Trouver le nécessaire sans le chercher, voilà ce que j'appelle une bonne fortune; mais devoir le bonheur à ses soins, à ses études, c'est ce qui me paraît une bonne conduite, et je dis de ceux qui la tiennent qu'ils font bien. Je juge estimables et je crois chéris des dieux le laboureur qui travaille bien la terre, le médecin qui pratique bien l'art de guérir, l'homme d'État qui doit à ses études de bons principes de gouvernement. Ne rien faire de bien, c'est n'être ni utile aux hommes ni agréable aux dieux. »

X

Les arts doivent s'efforcer d'exprimer les qualités et les passions de l'âme par les formes et les mouvements du corps. — Conseils pratiques donnés à Pistias sur la fabrication des armures.

51. Se trouvait-il avec des artisans jaloux de subsister de leur profession, sa conversation ne leur était pas inutile. Il alla voir un jour le peintre Parrhasius[1]. « La peinture, lui dit-il, n'est-elle pas une représentation des objets visibles ? Vous imitez avec des couleurs les creux et les saillies, le clair et l'obscur, la mollesse et la dureté, le poli et la rudesse, la fraîcheur de l'âge et sa décrépitude. — Cela est vrai. — Et si vous voulez représenter une beauté parfaite, comme il est difficile de trouver un seul homme qui n'ait aucune imperfection, vous rassemblez plusieurs modèles, et prenez de chacun ce qu'il a de beau, pour en faire un tout accompli. — Tel est notre pro-

1. Parrhasius, l'un des plus illustres peintres grecs, était né à Éphèse. — Il négligeait, paraît-il, l'expression morale, pour ne s'attacher qu'au coloris. C'est ce qui explique sa première réponse aux interrogations pressées de Socrate : *l'âme est inimitable.*

cédé. — Mais quoi ! ce qu'il y a de plus aimable dans le modèle, ce qui lui gagne la confiance et les cœurs, ce qui le fait désirer, le caractère de l'âme enfin, l'imitez-vous, ou est-ce inimitable ? — Eh ! comment imiter ce qui ne dépend ni de la proportion, ni de la couleur, ni d'aucune des choses que vous avez détaillées, ce qui enfin ne se peut voir ! — Mais ne remarque-t-on pas dans les regards tantôt l'amitié, tantôt la haine ? — Cela me paraît ainsi. — Ces passions peuvent donc se peindre dans les yeux ? — Assurément.

52. — Trouvez-vous le même caractère de physionomie à ceux qui prennent part au bonheur ou au malheur de leurs amis et à ceux qui n'en sont pas touchés ? — Non certes ; car le visage que l'on montre à ses amis heureux est aussi riant qu'il est triste dans leur infortune. — Voilà donc encore des passions qu'on peut représenter ? — Il est vrai. — Un air de grandeur et de noblesse, un air humble et abject, la modestie, la prudence, l'insolence, la rusticité, tout cela se montre sur le visage et dans le geste, dans l'action et même dans le repos. — Vous dites la vérité. — Nouveaux caractères que l'art peut exprimer. — Sans doute. — Et qui croyez-vous qu'on aime le plus à voir, de l'homme dont l'extérieur décèle un caractère doux, heureux, aimable, ou de celui qui n'offre que des inclinations haïssables, viles et méchantes ? — En effet, Socrate, quelle différence entre l'un et l'autre[1] ! »

53. Il était allé un jour chez Cliton[2] le sculpteur ; il s'entretenait ainsi avec lui : « Je vois bien que vous représentez admirablement l'athlète à la course, le lutteur, le pugile, le pancratiaste ; mais le caractère de vie qui charme surtout les spectateurs, comment l'imprimez-vous à vos statues ? » Comme Cliton

1. Ce passage montre que Socrate avait admirablement compris le véritable but que l'art doit se proposer, l'expression de l'âme, et surtout de l'âme aimante et bonne. On peut comparer aux paroles de Socrate cette belle pensée de Schelling, où la même doctrine se trouve exprimée, avec plus de profondeur peut-être : « Après que l'art a donné aux choses le caractère qui leur imprime l'aspect de « l'individualité, il fait un pas de plus ; il leur donne la grâce, qui les rend « aimables en faisant qu'elles semblent aimer. Au delà de ce second degré, il n'y « en a plus qu'un, que le second annonce et prépare : c'est de donner aux choses « une âme, par quoi elles ne semblent plus seulement aimer, mais elles aiment. »

2. Le nom de ce sculpteur serait complétement inconnu sans ces lignes de Xénophon, et l'on ne sait absolument rien ni de sa vie ni de ses œuvres.

hésitait et tardait à répondre, « C'est peut-être, lui dit Socrate, en conformant vos statues à vos modèles vivants, que vous les montrez plus animées? — Voilà tout mon secret. — Suivant les différentes postures du corps, certaines parties s'élèvent, tandis que d'autres s'abaissent; quand celles-ci sont pressées, celles-là fléchissent; lorsque les unes se tendent, les autres se relâchent: n'est-ce pas en imitant cela que vous donnez à l'art la ressemblance de la vérité? — Précisément. — Cette imitation des actions des corps ne cause-t-elle pas du plaisir aux spectateurs? — Cela doit être. — Il faut donc exprimer la menace dans les yeux des combattants, la joie dans le regard des vainqueurs. — Assurément. — Il faut donc aussi que le sculpteur exprime par les formes les actions de l'âme. »

54. Un jour il entra dans la boutique de l'armurier Pistias, qui lui montra des cuirasses bien faites. « En vérité, lui dit-il, j'admire l'invention de cette armure, qui couvre le corps dans les parties où il a besoin de défense, sans empêcher les bras de se remuer. Mais, dites-moi, pourquoi vendez-vous vos cuirasses plus cher que les autres armuriers, quoiqu'elles ne soient ni plus fortes ni meilleures? — C'est que je les fabrique mieux proportionnées. — Est-ce par le poids ou par la mesure que vous prouvez leur proportion, et que vous les estimez plus? car vous ne donnez à toutes ni le même poids ni la même grandeur, s'il est vrai, comme je le pense, que vous en fassiez d'assorties aux différentes tailles. — Il faut bien qu'elles puissent s'ajuster; car autrement à quoi servirait une cuirasse? — Mais n'y a-t-il pas des corps bien proportionnés, et d'autres qui ne le sont pas? — Sans doute. — Comment donc faites-vous une cuirasse d'une belle proportion pour un corps mal proportionné? — En l'ajustant à la taille; dès qu'elle va bien, elle est d'une belle proportion. — Si je ne me trompe, vous considérez les proportions non en elles-mêmes, mais par rapport aux personnes: ainsi vous direz qu'un bouclier est bien proportionné s'il l'est pour celui qui doit s'en servir; il en est de même d'un manteau ou d'autres choses semblables, du moins d'après vos paroles: peut-être y a-t-il dans cette convenance un autre avantage qui n'est pas à mépriser. — Enseignez-moi sur cela ce que vous savez, Socrate.

55. — Une armure qui va bien fatigue moins de son poids, sans être en effet plus légère que celle qui va mal. Celle-ci ou pend trop sur les épaules, ou presse fortement quelque partie du corps, et devient par là incommode et difficile à porter ; l'autre se partage avec un juste équilibre sur les clavicules, sur les épaules, sur le dos, sur la poitrine, sur l'estomac : on dirait que c'est, non pas un fardeau, mais un appendice du corps. — Vous venez de dire ce qui donne, selon moi, un très-grand prix à mes ouvrages, quoiqu'il y ait des personnes qui achètent de préférence des cuirasses ciselées et dorées. — Mais si, séduits par ces embellissements, ils achètent des cuirasses qui s'ajustent mal, n'achètent-ils pas alors un objet incommode bien ciselé, bien doré? Enfin, continua Socrate, comme le corps n'est pas toujours immobile, que tantôt on se courbe, tantôt on se redresse, comment des cuirasses justes serviront-elles? — Elles ne pourront servir. — Vous dites donc que des cuirasses vont bien, non lorsqu'elles montrent toutes les formes, mais quand elles n'incommodent pas. — C'est vous-même qui le dites, et vous l'entendez à merveille. »

XI

Importance des exercices gymnastiques, qui entretiennent la santé et la vigueur du corps.

56. Il voyait qu'Épigène[1], l'un des jeunes gens qui le fréquentaient, était d'une mauvaise complexion : « Épigène, lui dit-il, que vous avez l'air d'un homme ordinaire ! — Aussi, ne suis-je que cela. — Pas plus pourtant que ceux qui doivent combattre dans les jeux Olympiques. Regardez-vous d'ailleurs comme peu de chose d'avoir à disputer sa vie contre les ennemis, à la première guerre que déclareront les Athéniens ? Cependant, que de gens qui, à cause de leur mauvaise constitution, périssent dans les combats ou se déshonorent par la fuite ! Plusieurs, par

1. Disciple de Socrate. — Il fut présent, d'après le témoignage du *Phédon* (59, b), à la mort du philosophe.

la même raison, sont faits prisonniers, passent misérablement le reste de leurs jours dans la plus dure captivité, ou se voient soumis à de tristes nécessités, payent une rançon supérieure à leur fortune, et languissent toute leur vie dans la douleur et dans une profonde misère. D'autres se font une mauvaise réputation, parce qu'ils manquent de vigueur; on les prend pour des lâches. Êtes-vous donc indifférent à ces punitions? avec une constitution faible, croyez-vous pouvoir aisément les supporter?

57. Pour moi, je trouve bien plus doux et bien plus faciles les exercices auxquels doit se soumettre celui qui s'applique à fortifier son corps. Pensez-vous qu'une constitution délicate soit plus saine et plus utile dans tous les événements qu'une constitution robuste? ou méprisez-vous les avantages que procure un bon tempérament? Cependant les hommes bien constitués et ceux qui le sont mal ont un sort bien différent. Les premiers se portent bien et sont robustes: aussi plusieurs d'entre eux se tirent honorablement des combats et de tous les périls; plusieurs secourent leurs amis, rendent à la patrie des services qui leur procurent de la reconnaissance, de la gloire et les plus grands honneurs. Jusqu'à leurs derniers moments, ils vivent plus heureux, plus considérés, et laissent à leurs enfants de plus grands moyens pour subsister. Si l'on ne fait pas publiquement les exercices militaires, ce n'est certainement pas une raison pour les particuliers de les négliger et de s'y appliquer moins assidûment.

58. Sachez que dans aucune lutte, dans aucune entreprise, vous n'aurez à vous repentir d'avoir exercé vos forces: dans toutes nos actions le corps nous est utile, et il nous importe fort qu'il soit bien constitué [1]. Même dans les fonctions où vous croyez que le corps a le moins de part, dans celles de l'intelligence, qui ne sait combien l'on commet de fautes parce que le corps est malade? L'oubli, le découragement, la mauvaise humeur, la folie même, effets d'une disposition pénible de nos organes, attaquent l'esprit jusqu'à lui faire perdre même les connaissances acquises. Le corps est-il sain, l'homme vit dans une grande sé-

1. « La santé, a dit Marc-Aurèle, est le plus précieux de tous les trésors, et souvent le plus mal gardé. »

curité ; loin qu'il ait à redouter les infirmités, suite d'une mauvaise complexion, il se flatte qu'une santé vigoureuse produira les effets contraires : or, que ne fera pas un homme de bon sens pour éviter ces malheurs dont nous venons de parler? D'ailleurs, quelle honte que, par son indolence, on vieillisse sans savoir jusqu'où l'on aurait pu porter sa force et son adresse! C'est ce qu'on ne peut connaître sans travail ; car ces qualités ne se produisent pas d'elles-mêmes. »

XII

Mots remarquables de Socrate.

59. Quelqu'un était en colère d'avoir salué une personne qui ne lui avait pas rendu son salut : « Quelle simplicité! lui dit-il ; la rencontre d'un malade[1] ne vous choquerait pas, et vous seriez chagrin d'avoir rencontré un rustique personnage! »

60. Un autre se plaignait d'éprouver du dégoût en mangeant : « Acumène[2], lui dit-il, enseigne un bon remède à ce mal. — Lequel? — C'est de manger peu : les mets en paraissent plus agréables ; on dépense moins, et l'on se porte mieux. »

61. Un troisième lui disait que l'eau qu'il buvait chez lui était chaude. « Elle sera toute prête quand vous voudrez vous baigner. — Mais elle est trop fraîche pour le bain. — Vos domestiques se trouvent-ils mal d'en boire et de s'y baigner? — Non vraiment ; mais je m'étonne qu'ils s'en servent volontiers. — Cette eau est-elle plus chaude à boire que celle du temple d'Esculape? — C'est l'eau du temple d'Esculape qui est plus chaude. — Est-elle plus froide pour se baigner que l'eau d'Amphiaraüs? — L'eau d'Amphiaraüs est plus froide. — Considérez donc que vous êtes plus difficile à contenter que ne le sont les domestiques et les malades. »

62. Un maître avait rudement châtié son valet. Socrate lui en

1. Pour Socrate, les vices ne sont que des maladies de l'âme, involontaires comme celles du corps.
2. Médecin, ami de Socrate.

demanda la raison : « Parce que c'est un gourmand, un paresseux, qui aime l'argent et ne veut rien faire. — Avez-vous examiné quelquefois lequel méritait le plus d'être châtié, de vous ou de votre valet ? »

63. Un autre était effrayé du voyage d'Olympie. « Eh ! qu'a donc ce chemin qui vous épouvante ? Ne passez-vous pas presque tout le jour à vous promener dans votre maison ? Eh bien ! en partant d'ici, vous vous promènerez de même ; vous vous arrêterez pour dîner ; vous marcherez encore et vous souperez ; et puis vous vous reposerez. Ne savez-vous donc pas qu'en mettant ensemble les promenades que vous faites en cinq ou six jours, on va aisément d'Athènes à Olympie ? Au reste, vous ferez mieux de partir un jour d'avance que de différer. Il est fâcheux d'être contraint à faire de longues traites ; mais il est commode de pouvoir prendre son temps en route : il convient donc que vous vous hâtiez de partir au plus tôt. »

64. Comme un autre personnage se plaignait d'être fatigué d'une longue route, Socrate lui demanda s'il portait quelque fardeau. « Non, en vérité ; c'était assez de mon manteau. — Marchiez-vous seul, ou suivi d'un serviteur ? — J'avais un serviteur. — Allait-il à vide, ou portait-il quelque chose ? — Il portait mes hardes et mon bagage. — Comment s'est-il tiré du chemin ? — Mieux que moi, je crois. — Et s'il vous eût fallu porter son fardeau, comment vous seriez-vous trouvé ? — Mal, assurément, ou plutôt je n'aurais pu le porter. — Trouvez-vous digne d'un homme exercé à la gymnastique d'être moins en état que son esclave de supporter la fatigue[1] ? »

XIII

De la frugalité.

65. Quand on venait souper chez lui, les uns apportaient peu, les autres beaucoup. Socrate ordonnait au valet de mettre les petits plats en commun, et d'en distribuer une part à chaque

1. Voir, dans les *Extraits d'Épictète*, des passages analogues.

convive. Ceux qui avaient apporté beaucoup auraient eu honte de ne pas goûter aux petits plats et de ne pas faire part de leurs mets; ils les mettaient donc en commun; et comme ils n'avaient rien de plus que ceux qui apportaient peu, ils cessèrent d'acheter des viandes à grands frais.

66. Il remarqua que l'un des convives ne mangeait plus de pain et ne prenait que de la viande. La conversation roulant sur l'application des mots aux objets: « Pourrions-nous expliquer, dit-il, pourquoi on appelle un homme gourmand? car avec son pain on mange de la bonne chère, quand on en a; mais il me semble que ce n'est pas par cette raison qu'on est appelé gourmand. — Non, dit quelqu'un de la compagnie. — Celui qui mange sa bonne chère, non par besoin, mais pour son plaisir, vous semble-t-il gourmand? — Qui mériterait mieux ce nom? — Mais, dit un autre, celui qui mange beaucoup de bonne chère avec peu de pain? — Je trouve, reprit Socrate, qu'on l'appelle justement gourmand; et quand les autres demandent aux dieux abondance de fruits, il doit demander abondance de bonne chère. » Pendant que Socrate parlait, le jeune homme qu'il avait en vue sentit qu'il était l'objet de la conversation: il prit du pain, mais sans cesser de manger force bonne chère. Socrate s'en aperçut: « Observez ce jeune homme, dit-il, vous qui êtes auprès de lui; se sert-il de son pain pour manger la bonne chère, ou de la bonne chère pour manger son pain? »

67. Il remarqua une autre fois qu'un des convives, à chaque bouchée de pain, goûtait des différents plats: « Est-il une manière plus dispendieuse, dit-il alors, et plus ennemie du goût, que celle d'un homme qui mange de plusieurs mets à la fois, et qui met en même temps dans sa bouche des sauces différentes? Il compose ainsi un plat assurément bien cher. Et d'ailleurs, si les cuisiniers ont raison de ne vouloir pas ce mélange, parce qu'ils le jugent déplacé, celui qui se le permet ne commet-il pas une faute et ne détruit-il pas leur art? N'est-il pas ridicule de chercher parmi eux les plus habiles, et, sans y rien connaître, de changer ce qu'ils font! Un autre inconvénient pour celui qui est accoutumé à manger de plusieurs mets ensemble, c'est de se croire dans la détresse quand il n'y a plus diversité, et de regretter son régime habituel; au lieu que

celui qui, à chaque bouchée de pain, ne touche qu'à un seul plat, peut, lorsqu'il ne voit pas l'abondance sur la table, se réduire sans peine à son modeste ordinaire. »

68. Il disait que les Athéniens exprimaient l'action de *faire bonne chère* par le mot manger, et que l'adjectif *bon* était ajouté pour désigner une nourriture qui n'incommodât ni le corps ni l'esprit, et qui fût facile à se procurer : en sorte qu'il entendait par ces mots : *faire bonne chère*, vivre convenablement.

LIVRE QUATRIÈME

I

Comment Socrate se rendait utile aux jeunes gens ; comment il faisait comprendre, même aux plus capables et aux plus riches, la nécessité de l'instruction.

1. Socrate se rendait utile en toute occasion et de toutes les manières. Avec de l'attention et l'intelligence la plus commune, on conçoit pourquoi rien n'était plus avantageux que de converser avec lui et de le fréquenter, puisque même penser à ce grand homme en son absence n'était pas d'une faible utilité pour ceux qui partageaient sa compagnie et qui adoptaient ses principes ; car il n'instruisait pas moins par son badinage que par des leçons sérieuses.

2. Souvent il se disait attiré d'affection vers quelqu'un ; mais il était évident qu'il ne considérait pas la beauté du corps ; il ne recherchait que les âmes nées pour la vertu. Il regardait comme l'indice d'un heureux naturel une conception facile, une mémoire sûre, le désir des connaissances nécessaires pour bien administrer une maison, pour bien gouverner un État, en un mot, pour tirer parti des hommes et des circonstances. Il pensait qu'avec une bonne éducation, de tels hommes non-seulement étaient heureux, et conduisaient sagement leurs maisons, mais encore qu'ils pouvaient bien mériter et de leur pays et des autres États.

3. Il n'agissait pas de même avec tous les caractères. Rencontrait-il de ces jeunes gens qui, se croyant favorisés de la nature, méprisent toute instruction : il leur prouvait que les naturels qui semblent les plus heureux ont le plus besoin d'être cultivés. Il donnait en exemple ces généreux coursiers qui, nés vifs, im-

pétueux, deviennent précieux et rendent de grands services s'ils sont domptés dans leur jeunesse ; les a-t-on négligés, ils sont rétifs et inutiles. Un chien de bonne race, ardent, qui s'élance à la poursuite des animaux, deviendra sans doute un excellent chien de chasse, si l'on a soin de l'instruire ; mais qu'on l'abandonne à lui-même, il est stupide, obstiné, furieux.

4. Ainsi les hommes les plus favorisés de la nature, nés avec de l'ardeur pour tout ce qu'ils entreprennent, se distingueront par leurs vertus, et deviendront très-utiles, s'ils ont appris à connaître leurs devoirs, car ils feront de grandes choses : mais si la culture leur manque et qu'ils restent dans l'ignorance, ils seront aussi méchants que nuisibles : ne sachant pas discerner ce qu'ils doivent faire, ils se jettent dans de coupables projets ; hautains et violents, ils ne veulent point de frein : aussi causent-ils les plus grands maux.

5. Quant à ceux qui, fiers de leurs richesses, croient n'avoir aucun besoin d'instruction, et qui pensent qu'il leur suffit d'avoir de la fortune pour venir à bout de tous leurs projets, pour être honorés dans le monde, il les corrigeait en leur disant que c'est une folie de s'imaginer que, sans instruction, on distingue les choses utiles des choses nuisibles ; que c'est encore une folie, lorsqu'on manque de ce discernement, de se croire capable de quelque chose d'utile parce qu'on a les moyens d'acheter tout ce qu'on veut ; que c'est une sottise, lorsqu'on est incapable de quelque chose d'utile, de croire qu'on a tout ce qu'il faut pour bien vivre, pour vivre avec honneur ; que c'est encore une sottise de penser qu'avec des richesses et une honteuse ignorance, on passera pour un homme de mérite, ou que sans mérite on jouira d'une bonne réputation.

II

Socrate va trouver Euthydème, jeune homme très-fier de la vaste science qu'il croit posséder ; il l'interroge sur divers sujets, et lui fait avouer qu'il ignore complétement tout ce qu'il s'imaginait savoir.

6. Je vais raconter comment il se comportait avec ceux qui croyaient avoir reçu une excellente éducation et qui se glori-

flaient de leur sagesse. Informé qu'Euthydème[1], surnommé le Beau, se flattait, pour avoir rassemblé quantité d'ouvrages de poëtes et de sophistes renommés, de l'emporter par ses lumières sur tous ses contemporains, et concevait l'espérance d'éclipser ses rivaux dans l'éloquence et dans l'administration ; que cependant, à cause de sa jeunesse[2], il n'allait pas encore aux assemblées, et que, s'il avait quelque chose à faire, il s'asseyait dans la boutique d'un sellier, voisine de la place publique, Socrate s'y rendit avec plusieurs de ses amis. Quelqu'un demanda si c'était aux instructions de quelque sage, ou à la seule force de son génie, que Thémistocle devait une supériorité telle que la république jetait les yeux sur lui lorsqu'elle avait besoin d'un homme habile. Socrate, voulant piquer Euthydème, répondit qu'il faudrait être bien simple pour croire que sans de bons maîtres on devient habile dans les arts mécaniques, et que la plus importante de toutes les sciences, celle de gouverner les États, vient d'elle-même à l'esprit.

7. Une autre fois, Socrate, voyant qu'Euthydème évitait de se placer auprès de lui, dans la crainte de passer pour un des admirateurs de sa sagesse : « Mes amis, dit-il, il est évident qu'Euthydème que voici, d'après les sciences qu'il cultive, ne manquera pas, dès qu'il sera en âge, d'ouvrir son avis sur les affaires qui seront proposées à l'assemblée du peuple, et, au soin qu'il prend de paraître ne rien apprendre de personne, je présume qu'il a déjà un bon exorde tout prêt pour ses discours. Sans doute il commencera ainsi sa harangue : Athéniens, je n'ai jamais eu de maître ; si j'ai entendu parler de quelques hommes éloquents ou versés dans les affaires, je n'ai point recherché leur société ; je ne me suis pas mis en peine de prendre un précepteur habile : au contraire, j'ai toujours eu de la répugnance à recevoir des leçons ; j'ai même craint qu'on ne m'en soupçonnât. Néanmoins je vous donnerai tous les avis que le hasard me suggérera.

8. Un semblable exorde ne conviendrait pas mal non plus à un jeune homme qui voudrait obtenir du gouvernement la per-

1. Ne pas confondre avec le sophiste Euthydème.
2. On ne pouvait parler dans l'assemblée du peuple avant l'âge de vingt ans.

mission d'exercer la médecine. Il faudrait qu'il commençât ainsi son discours : Athéniens, je n'ai jamais appris la médecine de personne, jamais je n'ai cherché de maître : car j'ai constamment évité non-seulement de rien apprendre des médecins, mais même de paraître avoir appris la médecine. Cependant, accordez-moi votre confiance ; car je tâcherai de m'instruire en faisant sur vous des expériences. » Tout le monde se mit à rire de l'exorde.

9. Ensuite Euthydème parut évidemment prêter l'oreille aux entretiens de Socrate ; mais il évitait de parler lui-même, persuadé que son silence passerait pour de la sagesse. Socrate voulait le guérir de ce système : « Je m'étonne, dit-il, que ceux qui veulent jouer de la lyre ou de la flûte, ou monter à cheval, ou posséder quelque autre talent semblable, ne prétendent pas être habiles sur-le-champ et uniquement par leur travail; qu'ils cherchent les maîtres les plus célèbres, résolus de tout faire, de tout endurer, de ne rien entreprendre sans leur avis, comme s'ils n'avaient pas d'autres moyens d'acquérir de l'habileté; tandis que ceux qui se proposent de devenir de grands orateurs, de grands hommes d'État, croient pouvoir d'eux-mêmes, sans préparation, sans étude, acquérir tout d'un coup un grand talent.

10. Il me semble cependant que cette carrière est d'autant plus difficile, que, parmi ceux qui la parcourent, il s'en trouve peu qui réussissent; ce qui prouve que ceux à qui elle plaît doivent y apporter une application plus opiniâtre encore que pour toute autre profession. » Tels étaient d'abord les discours que Socrate tenait devant Euthydème. Mais quand il s'aperçut que le jeune homme restait plus volontiers lorsqu'il parlait, qu'il était plus disposé à l'écouter, il retourna seul à la même boutique ; et Euthydème s'étant assis près de lui : « Dites-moi, Euthydème, est-il vrai, comme on l'assure, que vous ayez rassemblé beaucoup d'ouvrages des écrivains qui se sont fait une réputation de sagesse? — Oui, Socrate ; j'en rassemble encore jusqu'à ce que j'en aie le plus grand nombre possible. — En vérité, je vous admire de préférer à l'or et à l'argent les trésors de la sagesse. C'est que vous savez bien que l'argent et l'or ne rendent pas les hommes meilleurs, et que

les pensées des sages procurent à ceux qui les possèdent les richesses de la vertu. »

11. Euthydème se réjouissait à ces mots, croyant que Socrate le jugeait dans le vrai chemin de la sagesse. Socrate vit bien qu'il prenait plaisir à la louange. « Dites-moi, reprit-il, dans quelle partie vous proposez-vous de vous distinguer en rassemblant tant de livres? » Comme Euthydème se taisait, rêvant à la réponse qu'il devait faire, Socrate reprit la parole : « N'est-ce pas pour devenir médecin? il y a en effet beaucoup de livres de médecine. » Euthydème répondit : « Non, en vérité. — Quoi donc? architecte? car cet art exige un grand jugement. — Ce n'est pas mon dessein. — Vous voulez donc devenir un bon géomètre, comme Théodore[1]? — Pas plus. — Vous vous adonnerez donc à l'astrologie[2]? »

12. Et comme Euthydème repoussait cette intention : « Est-ce que vous voudriez être rhapsode? lui dit Socrate; car on dit que vous avez toutes les œuvres d'Homère. — Point du tout. Je sais que les rhapsodes récitent exactement les vers, mais qu'ils ne les comprennent pas. » Alors Socrate lui dit : « Aspireriez-vous à cette science qui rend les hommes capables de gouverner les maisons et les États, de commander, d'être utiles aux autres et à eux-mêmes? — Oui, Socrate, dit Euthydème; c'est de cette science que j'ai grand besoin. — Par Jupiter! s'écria Socrate, vous recherchez le plus beau et le premier des arts; c'est la science des rois, et on l'appelle science royale. Mais avez-vous bien examiné s'il est possible d'y exceller sans être juste? — Oui, je l'ai examiné; et de plus je suis convaincu que sans la justice il est impossible d'être un bon citoyen.

13. — Vous avez donc travaillé à devenir juste? — Je ne crois pas, Socrate, que personne passe pour plus juste que moi. — Et les hommes justes n'ont-ils pas leurs fonctions comme les artisans ont les leurs? — Oui, Socrate. — Et comme les artisans peuvent montrer leurs ouvrages, les hommes justes peuvent-ils exposer aussi les leurs? — Quoi! ne pourrais-je pas indi-

1. Théodore de Cyrène, qui fut le maître de Platon.
2. Astrologie ou astronomie (ἀστρολογία, ἀστρονομία) avaient à cette époque à peu près le même sens.

quer les œuvres de la justice? J'indiquerais même celles de l'iniquité : tous les jours elles frappent et nos yeux et nos oreilles.— Eh bien ! voulez-vous que nous écrivions ici un J, là un I. Ce qui nous paraîtra l'œuvre de la justice, nous le placerons sous le J; nous mettrons sous l'I ce qui nous paraîtra l'œuvre de l'iniquité.— Faites, si vous le jugez nécessaire. »

14. Socrate écrivit ces deux lettres, comme il le disait : « Ne trouve-t-on pas, reprit-il, le mensonge parmi les hommes? — Oui. — Où le placerons-nous? — Sous la marque de l'injustice, apparemment. — Les hommes ne trompent-ils pas? — Sans doute. — Où placerons-nous la tromperie? — Encore du côté de l'injustice. — Et l'action de nuire aux autres? — De même. — Celle de réduire quelqu'un en servitude? — Toujours de même. — Et de tout cela, ô Euthydème, rien du côté de la justice? — Cela serait étrange. — Supposons qu'un général asservisse une nation injuste et ennemie : dirons-nous qu'il commet une injustice? — Non vraiment. — Nous appellerons donc ce qu'il fait un acte de justice? — Sans doute.

15. — Et s'il trompe les ennemis ! — Cela est encore juste. — Mais s'il les pille et qu'il enlève leurs biens? — Il ne fait rien que de juste[1]. Je croyais que les questions que vous me faisiez ne regardaient que nos amis. — Ainsi tout ce que nous avions attribué à l'iniquité, il faudra donc à présent l'attribuer à la justice? — Je le pense. — Voulez-vous qu'en mettant toutes ces actions à la place que vous leur marquez, nous posions en principe qu'elles deviennent justes contre des ennemis, mais injustes avec des amis; qu'on doit à ceux-ci la plus grande franchise? — Nous sommes d'accord. — Et si un général, reprit Socrate, voit

1. Dès qu'une nation antique était en guerre avec un autre peuple, elle se croyait en droit d'agir avec lui de la manière la plus cruelle. Par exemple, après une guerre avec Mitylène, les Athéniens commandèrent l'extermination de tous les Mityléniens, hommes, femmes, enfants, vieillards, riches et pauvres; et ils croyaient pourtant être restés dans la stricte limite de la justice. Le roi de Sparte Cléomène disait : « que tout le mal qu'on peut faire aux ennemis est juste aux yeux des hommes et des dieux. » Bien plus, Phébidas s'étant introduit par surprise, sans aucun prétexte de guerre, dans la citadelle de Thèbes, le roi Agésilas, l'ami de Xénophon, osa justifier la trahison par ces paroles : « N'examinez pas si l'action est juste, mais seulement si elle est utile; car dès qu'une action est utile à la patrie, il est beau de la faire. » — Il est vrai que l'utilité ne fut point ici en désaccord avec la justice : la prise de la citadelle ne tarda pas à exciter la conspiration de Pélopidas et l'expulsion des Spartiates.

ses troupes se décourager; s'il leur fait accroire qu'il lui arrive du secours, et rassure par ce mensonge leurs esprits intimidés, sous quelle marque placerons-nous cette tromperie? — Sous celle de la justice, je crois.

16. — Un enfant a besoin d'une médecine qu'il refuse de prendre, son père la lui présente comme aliment, et, par cette ruse, il lui rend la santé: où mettrons-nous cette supercherie? — A la même place encore. —Mon ami est désespéré; je crains qu'il ne se tue, je lui dérobe son épée, toutes ses armes: que dirons-nous de ce vol? — Qu'il est juste. — Vous prétendez donc que, même à l'égard de ses amis, on n'est pas tenu à la plus grande franchise? — Non, vraiment; mais je rétracte, s'il m'est permis, ce que je viens de dire.

17. —Cela vaut beaucoup mieux que de persévérer dans l'erreur. Mais, pour ne pas laisser ce point sans examen, de deux hommes qui trompent leurs amis à leur détriment, lequel est le plus injuste, de celui qui trompe de propos délibéré, ou de celui qui le fait sans dessein? — Socrate, je n'ai vraiment plus de confiance dans mes réponses. Ce que nous avons examiné me paraît tout différent de ce que je le croyais d'abord; néanmoins, je dirai que le plus injuste est celui qui a la volonté de tromper. — Vous semble-t-il que la justice soit une science qui ait ses principes comme l'écriture? — Je le pense. — Lequel jugez-vous plus habile à écrire, de celui qui écrit et lit mal de dessein prémédité, ou de celui qui écrit et lit mal involontairement? — C'est le premier; car il pourra faire bien quand il le voudra.

18.—Ainsi celui qui écrit mal parce qu'il le veut, sait écrire; celui qui n'écrit pas bien malgré lui, ne le sait pas? — Assurément.—Quel est donc celui qui connaît la justice? est-ce celui qui ment et qui trompe parce qu'il le veut bien, ou celui qui trompe et ment sans le vouloir? — C'est le premier. — Vous dites donc que celui qui sait écrire est plus savant dans les lettres que celui qui ne le sait pas? — Il est vrai. — Et que celui qui connaît mieux les premiers éléments de la justice est plus juste que celui qui les ignore? — Je le crois, ou plutôt je ne sais comment m'exprimer[1].

1. Cette discussion, d'une apparence sophistique, se rattache aux idées de So-

19. — Mais, Euthydème, si quelqu'un voulait dire la vérité et qu'il ne parlât jamais de la même manière sur les mêmes choses ; s'il disait du même chemin, tantôt qu'il conduit à l'orient, tantôt à l'occident, et qu'en calculant sa longueur, il y

crate sur le libre arbitre. D'après lui, si nous étions libres, un même homme pourrait être à la fois le plus juste par la science de la justice, et le plus injuste par la pratique de l'injustice. Une telle hypothèse semble contradictoire à Socrate. La même doctrine se retrouve dans le *Second Hippias* de Platon, qui a pour objet le mensonge. Voir notre travail sur le *Second Hippias*, et notre *Philosophie de Socrate*.

« Il me semble, tout au contraire de tout ce que tu avances, Hippias, que ceux « qui nuisent à autrui, qui font des actions injustes, mentent, trompent et commet- « tent des fautes volontaires, et non involontaires, sont meilleurs que les autres qui « font tout cela sans dessein formé. Il est vrai que quelquefois je passe à l'avis op- « posé et que je n'ai rien de fixe sur ce point, sans doute parce que je suis un igno- « rant. Je me trouve actuellement dans un de ces accès périodiques, et il me paraît « que ceux qui font des fautes en quoi que ce soit, avec dessein de les faire, sont « meilleurs que ceux qui les font sans le vouloir. Je soupçonne que les discours pré- « cédents sont cause de ma manière présente de penser, et que ce sont eux qui me « font paraître en ce moment ceux qui agissent de la sorte sans le vouloir plus mé- « chants que ceux qui agissent avec réflexion. Fais-moi donc la grâce de ne point re- « fuser de guérir mon âme. Tu me rendras un plus grand service en la délivrant de « l'ignorance, que si tu délivrais mon corps d'une maladie. Si tu as envie d'entamer « un long discours, je te déclare d'avance que tu ne me guériras point, parce que « je ne pourrai pas te suivre. Mais si tu veux me répondre comme tantôt, tu me feras « beaucoup de bien ; et il ne t'en arrivera, je pense, aucun mal. J'ai droit de t'appe- « ler ici à mon secours, fils d'Apémante, puisque c'est toi qui m'as engagé dans cette « conversation avec Hippias. Si donc Hippias refuse de me répondre, fais-moi le « plaisir de l'en prier pour moi.

« Eudicus. Je ne pense pas, Socrate, qu'Hippias attende que je l'en prie : ce n'est « point là du tout ce qu'il a promis au commencement ; au contraire, il a déclaré « qu'il n'évitait les interrogations de personne. N'est-il pas vrai, Hippias, que tu as « dit cela ?

« Hippias. Il est vrai, Eudicus. Mais Socrate brouille tout dans la dispute, et il a « l'air de ne chercher qu'à embarrasser.

« Socrate. Mon cher Hippias, si je le fais, ce n'est pas à dessein, car alors je « serais, selon toi, savant et habile ; mais c'est sans le vouloir. Excuse-moi donc, toi « qui dis qu'il faut user d'indulgence à l'égard de ceux qui font mal sans le vouloir.

« Eudicus. Je te conjure, Hippias, de ne pas prendre d'autre parti. Reponds aux « questions de Socrate par complaisance pour nous, et pour remplir la parole que tu « as donnée d'abord.

« Hippias. Je répondrai, puisque tu m'en pries. Interroge-moi donc sur ce qu'il « te plaira.

« Socrate. Je désire fort, Hippias, d'examiner ce qu'on vient de dire, savoir : quel « est le meilleur de celui qui fait des fautes volontaires ou de celui qui en fait d'in- « volontaires ; et je pense que la vraie manière de procéder en cet examen est « celle-ci. Réponds-moi : n'appelles-tu pas tel homme bon coureur ?

« Hippias. Oui.

« — Et tel autre mauvais ?

« — Sans doute.

« — Le bon coureur, n'est-ce pas celui qui court bien ; et le mauvais celui qui « court mal ?

trouvât tantôt plus et tantôt moins, que diriez-vous d'un tel homme ? — Qu'il ne sait pas ce qu'il prétendait savoir. — Connaissez-vous des gens qu'on appelle serviles ? — Assuré-

« — Oui.

« — Et ne court-il pas mal, celui qui court lentement; et bien, celui qui court vite?

« — Oui.

« — Ainsi, par rapport à la course et à l'action de courir, la vitesse est un bien « et la lenteur un mal ?

« — Sans contredit.

« — De deux hommes qui courent lentement, l'un exprès, l'autre malgré lui, quel « est le meilleur coureur ?

« — Celui qui court lentement exprès.

« — Courir, n'est-ce pas agir ?

« — Assurément, c'est agir.

« — Si c'est agir, n'est-ce pas faire quelque chose ?

« — Oui.

« — Donc celui qui court mal fait une chose mauvaise et laide en fait de course ?

« — Sans doute, mauvaise : comment ne le serait-elle pas ?

« — Celui qui court lentement, ne court-il pas mal ?

« — Oui.

« — Le bon coureur ne fait-il point cette chose mauvaise et laide parce qu'il le « veut bien ; et le mauvais malgré lui?

« — Selon toute apparence.

« — Dans la course, par conséquent, celui qui fait mal malgré soi est plus mauvais « que celui qui fait mal volontairement.

« — Oui, dans la course.

« — Et dans la lutte : de deux lutteurs dont l'un tombe volontairement et l'autre « malgré lui, quel est le meilleur ?

« — C'est le premier apparemment.

« — En fait de lutte n'est-il pas plus mauvais et plus laid d'être renversé que de « renverser ?

« — Oui, d'être renversé.

« — Dans la lutte, par conséquent, celui qui fait exprès une chose mauvaise et « laide est meilleur lutteur qu'un autre qui la fait malgré lui ?

« — Il y a apparence.

« — Et dans tous les autres exercices gymnastiques, celui dont le corps est bien « disposé ne peut-il pas agir également avec force et faiblesse, avec laideur et beauté ; « en sorte que, dans ce qui se fait de mauvais par rapport au corps, celui dont le « corps est en meilleur état le fait volontairement, et celui dont le corps est en plus « mauvais état le fait malgré lui ?

« — Cela paraît vrai en ce qui regarde la force.

« — Et en ce qui concerne la grâce du maintien, Hippias, n'appartient-il pas au « corps le mieux fait de former volontairement les figures laides et mauvaises, et au « corps le plus mal fait de former les mêmes figures involontairement ? Que t'en- « semble ?

« — J'en conviens.

« — Le défaut de grâce, s'il est volontaire, suppose donc les bonnes qualités du « corps ; et les mauvaises, s'il est involontaire.

« — Il y a apparence.

« — Et que penses-tu de la voix ? Quelle est, à ton avis, la meilleure, de celle qui « détonne volontairement ou de celle qui détonne involontairement ?

ment. — Est-ce à cause de leur savoir ou de leur ignorance? — Il est clair que c'est à cause de leur ignorance. — Mais est-ce parce qu'ils ignorent l'art de travailler le cuivre qu'on

« — C'est la première.
« — La seconde est donc plus mauvaise?
« — Oui.
« — Qu'aimerais-tu mieux avoir des biens ou des maux?
« — Les biens.
« — Que préférerais-tu, des pieds qui boiteraient volontairement ou des pieds qui « boiteraient involontairement?
« — Je préférerais les premiers.
« — Le boitement dans les pieds n'est-il pas un vice et une difformité?
« — Oui.
« — Eh quoi? la vue basse n'est-elle pas un vice des yeux?
« — Oui.
« — Quels yeux aimerais-tu mieux avoir, et desquels voudrais-tu plutôt te servir : « de ceux avec lesquels volontairement on voit mal ou de travers, ou de ceux en « qui ces défauts sont involontaires?
« — J'aimerais mieux les premiers.
« — Tu regardes donc les parties de toi-même qui font mal volontairement comme « meilleures que celles qui font mal involontairement.
« — Oui, celles que tu viens de nommer.
« — La même chose n'est-elle pas vraie pour toutes les autres parties : par exem- « ple pour les oreilles, le nez, la bouche et les autres sens? De sorte que les sens « qui s'acquittent mal involontairement de leurs fonctions ne sont nullement dési- « rables, parce qu'ils sont mauvais; au lieu que ceux qui s'en acquittent mal volon- « tairement sont désirables, parce qu'ils sont bons.
« — Il me le semble du moins.
« — Et par rapport aux instruments, quels sont ceux dont il vaut mieux se servir : « ceux avec lesquels on fait mal involontairement, ou ceux avec qui on fait mal vo- « lontairement? Par exemple, le gouvernail avec lequel on gouverne mal malgré « soi est-il meilleur que celui avec lequel on gouverne mal volontairement?
« — Non, c'est le dernier.
« — N'en doit-on pas dire autant de l'arc, de la lyre, des flûtes et des autres instru- « ments?
« — Tu as raison.
« — Quoi, encore? S'il s'agit de l'âme d'un cheval, laquelle vaut-il mieux avoir « de celle avec qui on chevauchera mal volontairement, ou de celle avec qui on le « fera involontairement?
« — La première.
« — Elle est donc meilleure?
« — Oui.
« — Ainsi avec la meilleure âme de cheval on fera mal volontairement les actions « qui dépendent de cette âme, et avec la mauvaise on les fera involontairement?
« — Sans doute.
« — N'en est-il pas de même à l'égard du chien et des autres animaux?
« — Oui.
« — Mais quoi? quelle est l'âme d'archer qu'il vaut mieux posséder : celle qui « manque volontairement le but, ou celle qui le manque malgré elle?
« — C'est la première.

leur donne ce nom ? — Nullement. — Parce qu'ils ne savent pas le métier de maçon ? — Pas davantage. — Parce qu'ils ne savent pas travailler le cuir ? — Non vraiment, c'est tout le contraire ; car ordinairement ceux qui savent le mieux ces métiers sont de condition servile.

« — Elle est donc la meilleure en ce qui concerne l'adresse à tirer de l'arc ?
« — Oui.
« — L'âme qui manque involontairement est donc plus mauvaise que l'autre ?
« — Oui, quand il est question de tirer une flèche.
« — Et quand il s'agit de médecine : l'âme qui fait volontairement mal dans le « traitement du corps, n'est-elle pas plus habile en fait de médecine ?
« — Oui.
« — Elle est donc meilleure par rapport à cet art que celle qui fait mal involon- « tairement.
« — Je l'avoue.
« — Et par rapport à l'art de jouer du luth, de la flûte, et tous les autres arts et « sciences : la meilleure âme, n'est-ce pas celle qui fait à dessein ce qu'elle fait de « mal et de laid, et qui manque volontairement ; et la plus mauvaise celle qui man- « que malgré elle ?
« — Il y a apparence.
« — Certainement, en fait d'âmes d'esclaves, nous aimerions mieux avoir en notre « possession celles qui manquent et font mal volontairement, que celles qui manquent « involontairement ; les premières étant meilleures par rapport aux mêmes objets.
« — Oui.
« — Mais quoi ! ne voudrions-nous pas que notre âme fût aussi excellente qu'elle « peut l'être ?
« — Assurément.
« — Ne sera-t-elle donc pas meilleure si elle fait mal et manque volontairement, « que si elle fait cela malgré elle ?
« — Il serait bien étrange, Socrate, que l'homme volontairement injuste fût meil- « leur que celui qui est tel involontairement.
« — C'est pourtant ce qui paraît résulter de ce qu'on vient de dire.
« — Mais cela ne me paraît pas, du moins à moi.
« — Je croyais, Hippias, que tu en jugeais de même.
« Réponds-moi de nouveau. La justice n'est-elle pas ou une capacité, ou une « science, ou l'une et l'autre ? N'est-il pas nécessaire qu'elle soit une de ces trois « choses ?
« — Oui.
« — Si la justice est une capacité, l'âme qui sera la plus capable sera la plus juste ? « car nous avons vu, mon cher, que c'était la meilleure.
« — Nous l'avons vu en effet.
« — Si c'est une science, l'âme la plus habile ne sera-t-elle pas la plus juste ; et la « plus ignorante, la plus injuste ? Et, si c'est l'une et l'autre, n'est-il pas clair que « l'âme qui aura eu partage la science et la capacité sera la plus juste, et que la plus « ignorante et la moins capable sera la plus injuste ? N'est-ce pas une nécessité que « cela soit ainsi ?
« — Suivant toute apparence.
« — N'avons-nous pas vu que l'âme la plus capable et la plus habile est aussi la meilleure, la plus en état de faire l'un et l'autre, tant ce qui est beau que ce qui est laid, en tout genre d'action ?

20.— On donne donc ce nom à ceux qui ignorent ce que c'est que le beau, l'honnête et le juste ? — Je le crois. — Réunissons donc nos efforts pour n'être pas comptés parmi les esprits serviles. — En vérité, Socrate, je me croyais très-avancé dans la philosophie, et je pensais avoir appris par elle tout ce qui convient à un homme qui soupire après le beau et le bon. Figurez-vous quel est à présent mon découragement, en voyant que, pour fruit de tant de peines, je ne puis pas même répondre aux questions qu'on me fait sur ce qu'il est si important de savoir, et que je ne connais plus aucune route qui puisse me conduire à devenir meilleur. »

21. Socrate reprit alors : « Dites-moi, Euthydème, êtes-vous jamais allé à Delphes ? — Oui, et même deux fois. — Avez-vous lu cette inscription gravée sur quelque endroit du temple : CONNAIS-TOI TOI-MÊME ? — Oui. — Avez-vous négligé cet avis, ou

« — Oui.

« — Lors donc qu'elle fait ce qui est laid, elle le fait volontairement à cause de « sa capacité et de sa science, qui, prises toutes deux ensemble ou séparément, sont « la justice ?

« — Probablement.

« — Commettre une injustice, n'est-ce pas faire mal ? N'en pas commettre, n'est-« ce pas faire bien ?

« — Oui.

« — Par conséquent l'âme la plus capable et la meilleure agira volontairement lors-« qu'elle se rendra coupable d'injustice, et la mauvaise agira involontairement?

« — Il me semble.

« — L'homme de bien, n'est-ce pas celui dont l'âme est bonne ; et le méchant, « celui dont l'âme est mauvaise ?

« — Oui.

« — Ainsi, c'est le propre de l'homme de bien de commettre l'injustice volontai-« rement, et du méchant de la commettre involontairement, s'il est vrai que l'âme « de l'homme de bien soit bonne ?

« — Elle l'est sans contredit.

« — Celui donc qui manque et fait volontairement des actions honteuses et injustes, « mon cher Hippias, s'il est vrai qu'il y ait des hommes de ce caractère, ne peut « être autre que l'homme de bien.

« — Je ne saurais t'accorder cela, Socrate.

« — Ni moi me l'accorder à moi-même, Hippias. Mais cette conclusion suit néces-« sairement du discours précédent.

« Pour moi, comme je te l'ai dit plus haut, je ne fais qu'errer continuellement en « tous sens sur ces objets, et je ne suis jamais constamment du même avis. Mes « doutes, après tout, n'ont rien qui doive surprendre, non plus que ceux de tout « autre ignorant. Mais si vous n'avez aucun point fixe, vous autres savants, il est bien « triste pour nous de ne pouvoir être délivrés de notre erreur, même en recourant « à vous. »

y avez-vous fait attention, et avez-vous entrepris d'examiner qui vous êtes ? — Non, en vérité. C'est une connaissance que je croyais bien posséder ; car difficilement j'en eusse acquis d'autres, si je ne me fusse pas connu moi-même. — Pensez-vous que pour se connaître il suffise de savoir son nom ? ou bien, à l'exemple de celui qui, voulant acheter un cheval, ne se flatte pas de bien le connaître sans avoir examiné s'il est docile ou rétif, faible ou vigoureux, vif ou lent, en un mot s'il réunit toutes les qualités qui constituent un bon ou un mauvais cheval, ne doit-on pas s'examiner, juger à quoi l'on est propre et quelles sont nos forces? — Il me semble en effet que ne pas connaître ses facultés, c'est ne se pas connaître soi-même.

22. — N'est-il pas clair qu'on trouve dans cette connaissance les plus précieux avantages, et qu'on éprouve les plus grands maux quand on se trompe sur soi-même? Celui qui se connaît sait ce qui lui est utile; il distingue ce que ses forces peuvent supporter, et ce qu'elles refusent. En n'entreprenant que ce qu'il sait, il se procure le nécessaire et vit heureux; en s'abstenant de ce qu'il ne sait pas, il s'épargne des fautes, et échappe au malheur : par le même moyen, il est en état de juger les autres hommes, et de les employer utilement, soit pour se procurer des biens, soit pour s'épargner des maux. Mais celui qui ne se connaît pas, et qui s'abuse sur ses facultés, ne sait pas mieux juger les hommes que les choses; il n'a nulle idée de ce qu'il lui faut, ni de ce qu'il fait, ni des moyens dont il se sert : il se trompe en tout; les avantages lui échappent, et le malheur l'accable.

23. Celui qui sait bien ce qu'il fait, réussit dans ses entreprises; il acquiert et réputation et gloire. Les hommes qui lui ressemblent aiment à l'employer. Dans les embarras, on s'empresse de rechercher ses conseils, on se met sans réserve entre ses mains, on fonde sur lui l'espérance de la félicité; et, pour tous ces motifs, on le récompense par un attachement sans bornes. Mais celui qui agit aveuglément, et qui, pour son malheur, est chargé d'une fonction, non-seulement échoue dans ses entreprises, où il ne trouve que dommage et châtiment, mais encore il perd sa réputation; on le raille, on le méprise : il vit déshonoré. Vous voyez ce qui arrive aux républiques qui, méconnaissant

leurs forces, attaquent des États plus puissants : les unes sont renversées; les autres, de libres qu'elles étaient, deviennent esclaves. »

24. Euthydème lui répondit : « Soyez assuré que je sens combien est précieuse la connaissance de soi-même. Mais par où commencer cette étude? Je vous donne toute mon attention, si vous voulez me l'apprendre. — Sans doute, reprit Socrate, que vous connaissez quels sont les véritables biens et les véritables maux?— Par Jupiter! si je l'ignorais, je serais au-dessous des esclaves eux-mêmes. — Allons, faites-moi part de vos idées. — Cela n'est pas bien difficile. D'abord je crois que la santé est un bien, que la maladie est un mal; ensuite que les causes de l'une et de l'autre, je veux dire les boissons, les aliments, les régimes, sont des biens quand ils contribuent à la santé, des maux quand ils donnent des maladies. — Par conséquent, la santé, la maladie, sont elles-mêmes des biens quand elles procurent du bien, et des maux quand elles causent du mal.

25. — Et quand la santé produit-elle du mal, et la maladie du bien? — Lorsque, répondit Socrate, les uns, pleins de confiance dans leur bonne santé, vont chercher la mort dans une expédition honteuse ou dans une navigation funeste, et que les autres sont retenus chez eux par la maladie et se sauvent. — Vous dites vrai : mais vous voyez, d'un autre côté, qu'avec la santé on profite des bonnes occasions; qu'on les manque dans un état de faiblesse. — Donc ces choses, qui sont quelquefois utiles et quelquefois nuisibles, ne sont pas plus des biens que des maux. — Cela me paraît ainsi, du moins d'après ce raisonnement. Mais, poursuivit Euthydème, on ne peut nier que la science ne soit un bien; car dans quelle affaire l'homme instruit n'aura-t-il pas plus d'avantage que l'ignorant?

26. — Quoi! n'avez-vous pas entendu parler de Dédale[1]? Ignorez-vous que, pris par Minos à cause de ses talents, il fut contraint de le servir, privé à la fois de sa patrie et de la liberté;

1. Dédale, architecte et statuaire, inventa, dit-on, la cognée, le niveau, etc.; ce fut lui qui sépara le premier, dans les statues, la tête, les bras et les jambes, de la masse du corps. Banni d'Athènes pour avoir fait périr son neveu par jalousie, il alla en Crète, où Minos, en guerre avec les Athéniens, l'accueillit. Là il construisit le fameux labyrinthe; mais le roi, voulant conserver auprès de lui un ar-

que voulant prendre la fuite avec son fils, il le perdit sans pouvoir lui-même se sauver; et que transporté chez des barbares, il fut encore une fois esclave? — Oui, on raconte cette histoire. — Et n'avez-vous pas appris les infortunes de Palamède[1]? On croit généralement qu'Ulysse, envieux de ses talents, fut l'auteur de sa mort. — Je sais encore cela. — Combien d'autres personnages, enlevés par le roi de Perse à cause de leurs connaissances, languissent aujourd'hui dans les fers! — Du moins, Socrate, nul doute que le bonheur ne soit un bien. — Pourvu, Euthydème, qu'on ne le fasse pas consister dans des biens équivoques. — Eh! qu'y a-t-il d'équivoque dans ce qui fait le bonheur? — Rien, à moins qu'on ne joigne à l'idée du bonheur la force, la richesse, la gloire, et mille autres choses semblables. — Nous les y joindrons certainement. Et comment serait-on heureux sans cela?

27. — Eh bien! confondez, j'y consens, avec le bonheur tous ces avantages si souvent funestes. Que de gens sont tombés dans de grands malheurs pour avoir formé de trop vastes entreprises, parce qu'ils avaient de la force! Combien d'autres ont été amollis par les richesses, et ont péri dans les embûches qu'elles leur avaient fait dresser! Que d'hommes illustres ont trouvé leur perte dans l'éclat de leur gloire et dans le crédit

tiste si précieux, l'enferma avec son fils dans ce labyrinthe, sa propre œuvre. Dédale s'en échappa au moyen d'ailes en cire :

Dædalus, ut fama est, fugiens Minoia regna,
Præpetibus pennis ausus se credere cœlo.

Son fils Icare, dont le soleil fit fondre les ailes, tomba dans la mer; quant à lui, il aborda en Sicile, chez le roi Cocalus. Soit qu'il ait été bien traité par ce prince, comme on le raconte en général, soit qu'il ait été réduit par lui en esclavage, comme le prétend ici Socrate, il paraît être resté en Sicile jusqu'à sa mort, et c'est là qu'on lui fait terminer le cours de ses nombreuses aventures (Voy. sur Dédale, Platon, *Euthyphron*, 15 b; *Ménon*, 97 d. Hérodote, VII; les *Métamorphoses* et l'*Enéide*.

1. Palamède, qui passait pour l'inventeur des échecs, de différents autres jeux, même de l'alphabet grec et de l'arithmétique, était fils de Nauplius, roi de l'île d'Eubée. Il découvrit la feinte d'Ulysse, qui contrefaisait le fou pour ne pas aller au siége de Troie, et s'attira ainsi la haine de ce héros. Ulysse, pendant le siége, enfouit secrètement une somme d'argent dans la tente de Palamède, et montra aux Grecs une fausse lettre de Priam, où ce roi remerciait Palamède de sa trahison. La somme qu'on trouva dans la tente parut confirmer cette lettre, et on condamna Palamède à être lapidé. (V. Hérodote, I, 94; Virg., *Enéide*; Ov., *Métamorphoses*.)

qu'elle leur avait procuré! — Si j'ai tort de louer même le bonheur, je l'avoue, je ne sais plus ce qu'il faut demander aux dieux. — Peut-être n'y avez-vous pas réfléchi, parce que vous croyiez fermement le savoir. Mais puisque vous vous disposez à vous mettre à la tête d'un gouvernement démocratique, vous savez sans doute ce que c'est qu'une démocratie. — Je le sais fort bien. — Croyez-vous qu'il soit possible de connaître la démocratie sans connaître le peuple? — Je ne le pense pas.

28. — Qu'est-ce donc que vous appelez le peuple? — Les citoyens pauvres. — Vous savez donc qui sont les pauvres? — Comment l'ignorer? — Et ce que c'est que les riches? — Tout aussi bien. — Qui appelez-vous pauvres? et qui appelez-vous riches? — J'appelle pauvres ceux qui n'ont pas assez pour les dépenses nécessaires; et riches, ceux qui ont plus qu'il ne leur faut. — Avez-vous remarqué que certaines gens, n'ayant que peu de ressources, en ont cependant assez et font encore des épargnes; et que d'autres, avec de grands biens, n'ont pas même le nécessaire? — Cela est certain, dit Euthydème, et vous avez raison de me le rappeler. Je sais même des souverains que la détresse force, comme des indigents, à commettre des injustices. — S'il en est ainsi, voilà donc des souverains à placer dans la classe du peuple; et les gens qui possèdent peu, mais qui savent économiser, seront comptés parmi les riches. — Mon ignorance me force d'en convenir, dit Euthydème, et je songe si je ne ferais pas très-bien de me taire. A parler franchement, j'ai l'air de ne rien savoir. »

29. Il se retira tout découragé, se méprisant lui-même, et ne se regardant plus que comme un esclave. La plupart de ceux dont Socrate confondait ainsi l'orgueil ne revenaient plus le voir, et il les jugeait encore plus sots. Pour Euthydème, il crut qu'il ne pourrait acquérir des talents que dans la fréquentation de Socrate. Il ne le quittait que pour des affaires indispensables : il imitait même quelques-unes de ses manières d'agir. Socrate, le voyant dans ces bonnes dispositions, ne le rebutait plus, et lui parlait le plus franchement et le plus clairement possible des connaissances qu'il croyait nécessaires à son instruction, et à la pratique desquelles Euthydème devait s'appliquer de préférence.

III

Socrate exhortait avant tout les jeunes gens à la vertu et à la piété qui en est le fondement. De la Providence. La piété est obligatoire pour l'homme, en retour de la sollicitude et des bienfaits de la Divinité.

30. Il ne se pressait pas de rendre éloquents, habiles dans l'action et dans le conseil, les jeunes gens qui le fréquentaient : il pensait qu'il fallait auparavant leur donner la rectitude d'esprit; persuadé que, sans cette qualité, ceux qui avaient des talents étaient plus injustes et plus capables de faire le mal. Avant tout, il s'efforçait de leur inspirer de bons sentiments envers les dieux. D'autres qui ont entendu quelques-uns de ses entretiens sur ce sujet les ont rapportés : pour moi, j'assistai à la conversation suivante, qu'il eut avec Euthydème : « Dites-moi, Euthydème, vous est-il jamais venu dans la pensée de réfléchir sur les bienfaits de la Providence, qui veille à nous procurer tout ce dont nous avons besoin ? »

31. Euthydème lui répondit : « Non, en vérité. — D'abord, vous savez que nous avons besoin de la lumière, et que les dieux nous l'accordent. — Sans elle, même avec nos yeux, nous ressemblerions à des aveugles. — Nous avons besoin de repos, et ils nous donnent la nuit, temps bien favorable au repos. — Ce présent est bien digne encore de notre reconnaissance. — De plus, le soleil est lumineux; il nous montre les heures du jour, il éclaire tout à nos yeux. La nuit, à cause de son obscurité, nous cache les objets; mais les dieux y ont fait briller la lumière des astres, qui nous avertit des heures de la nuit, et nous permet de vaquer à quelques-unes de nos affaires. — Vous dites la vérité. — Ajoutez à cela que la lune nous indique les divisions de la nuit et du mois. — Cela est encore vrai.

32. — Comme nous avons besoin de nourriture, les dieux commandent à la terre de nous la fournir; ils nous donnent, à cet effet, les saisons convenables, qui nous procurent avec abondance et variété, non-seulement le nécessaire, mais aussi l'agréable. — Voilà encore une grande marque de bienveillance

pour les hommes. — Que dites-vous du présent que les dieux nous ont fait de cet élément si précieux qui, de concert avec la terre et les saisons, enfante et fait mûrir ce qui nous est utile? L'eau contribue à notre nourriture : mêlée avec nos aliments, elle les rend plus faciles à élaborer, plus salutaires et plus délicats; et comme elle nous sert à tant d'usages, les dieux nous l'accordent avec profusion. — Nouveau témoignage de leur providence. — Que direz-vous encore de ce qu'ils nous procurent le feu, qui nous défend contre le froid, qui nous éclaire dans l'obscurité, qui nous seconde dans tous les arts, dans tous les travaux qui ont pour but notre utilité, et dont, pour le dire en un mot, on ne peut se passer dans les plus belles et les plus utiles inventions des hommes? — Oui, ce bienfait est inappréciable.

33. — Que direz-vous encore de ce qu'après l'hiver le soleil revient vers nous, mûrit sur son passage les productions de la terre, dessèche celles dont la saison est écoulée? Après nous avoir rendu ce service, il ne nous approche pas de trop près; mais il retourne sur ses pas, comme s'il craignait de nous nuire par l'excès de sa chaleur. Parvenu à cette distance où nous sentons nous-mêmes qu'un froid plus rigoureux nous ferait périr, il recommence sa carrière jusqu'à ce qu'il ait atteint cette région du ciel où sa présence nous est le plus avantageuse. — Il semble, en vérité, que tant de merveilles ne soient faites que pour les hommes. — Il est encore évident que nous ne pourrions supporter ni le froid ni le chaud, si nous passions subitement de l'un à l'autre ; mais le soleil s'avance vers nous si insensiblement, il s'en éloigne avec tant de lenteur, que nous passons, sans nous en apercevoir, aux limites extrêmes du chaud et du froid. — Tant de merveilles, dit Euthydème, me font douter si les dieux ont d'autre objet que de répandre sur nous leurs faveurs. Une seule difficulté m'arrête : c'est que les autres animaux partagent ces bienfaits avec nous.

34. — Eh! n'est-il pas manifeste qu'ils naissent, qu'ils sont nourris pour les hommes[1]? Quelle autre créature tire une aussi

1. Cette doctrine est fort exagérée. Il ne faut pas nous persuader, comme l'oie de Montaigne, que l'univers a été créé pour nous, et que nous sommes le centre de tout. Si par exemple les étoiles avaient été faites dans le but de nous éclairer

grande utilité que l'homme des chèvres, des brebis, des chevaux, des bœufs, des ânes et des autres animaux ? Il me semble qu'il en tire un meilleur parti que des végétaux; il ne s'en nourrit pas moins; il ne s'en enrichit pas moins. On trouve même bien des hommes qui se nourrissent, non des productions de la terre, mais du lait, du fromage et de la chair que fournissent les troupeaux; ils apprivoisent, ils domptent les animaux utiles, et leur empruntent leur secours dans les combats et dans plusieurs autres circonstances. — J'en conviens avec vous; car je vois des animaux beaucoup plus forts que l'homme se soumettre à son empire, et lui rendre les services qu'il lui plaît d'exiger d'eux.

35. — Comme les objets de nos jouissances sont multipliés, beaux, utiles et variés, les dieux nous ont donné des sens qui répondent à chacun d'eux, et par le moyen desquels nous jouissons de tous les biens. Ils ont mis en nous l'intelligence; c'est par elle que nous raisonnons sur les objets qui tombent sous nos sens, que nous en conservons le souvenir, que nous jugeons de leur utilité, que nous faisons de belles découvertes, soit pour acquérir les biens, soit pour écarter les maux. Oublierai-je le don de la parole, qui sert à nous instruire, à établir parmi nous un commerce de bons offices, à faire des lois et à gouverner ? — On ne pourrait douter, Socrate, que les dieux n'aient pris de l'espèce humaine le soin le plus tendre.

36. — Enfin, comme nous ne pouvons pas prévoir par nous-mêmes ce qui peut nous être utile dans l'avenir, ils viennent encore à notre secours par la divination ; ils répondent à nos demandes, et nous enseignent comment nous devons nous conduire. — Il me semble, Socrate, que ces dieux vous ont traité plus favorablement que les autres, puisque, sans être interrogés par vous, ils vous indiquent d'avance ce que vous devez faire, ce que vous devez éviter[1]. — Vous reconnaîtrez, vous aussi, mon cher Euthydème, que je dis vrai, si vous n'attendez pas qu'ils s'offrent à vos yeux sous une forme visible, s'il vous suffit de voir leurs ouvrages, de les adorer et de les honorer. Pensez

la nuit, comme le disait tout à l'heure Socrate, il eût été bien plus simple de ne pas placer entre elles et nos yeux des milliards de lieues.

1. Allusion au démon de Socrate.

que c'est ainsi qu'ils se montrent à nous. Toutes les divinités nous accordent des biens sans se rendre visibles, et le Dieu suprême qui dirige et soutient cet univers, celui en qui se réunissent tous les biens et toute la beauté; qui, pour notre usage, le maintient tout entier dans une vigueur et une jeunesse toujours nouvelle; qui le force d'obéir à ses ordres plus vite que la pensée, et sans s'égarer jamais, ce Dieu est visiblement occupé de grandes choses, mais nous ne le voyons pas gouverner [1].

37. Considérez que le soleil, qui semble exposé à tous les regards, ne permet pas qu'on l'envisage; quiconque porte sur lui un œil téméraire perd aussitôt la vue. Les ministres mêmes de la Divinité sont invisibles. La foudre est lancée du haut des cieux, elle brise tout ce qu'elle rencontre; mais on ne la voit ni quand elle se précipite, ni quand elle se retire. On ne voit pas les vents; mais on sent leur présence, et l'on voit leurs effets. Si dans notre faible nature quelque chose nous rapproche des dieux, c'est notre âme, sans doute : il est clair qu'elle règne en nous; cependant elle n'est pas visible. Réfléchissez, Euthydème, et ne méprisez pas les substances invisibles; à leurs effets, reconnaissez leur puissance, et révérez la Divinité [2].

38.— Je suis certain, Socrate, que je ne me permettrai pas la plus légère négligence à l'égard de la Divinité; mais ce qui m'afflige, c'est que je ne vois personne lui rendre assez de grâces de ses bienfaits. — Ne vous tourmentez pas de cela, Euthydème. Vous savez la réponse de l'oracle de Delphes à ceux qui l'interrogent sur la manière d'honorer les dieux : *Suivez les lois de votre pays.* Or la loi de tous les pays est que chacun sacrifie selon ses facultés. Quelle manière plus belle et plus pieuse d'honorer les dieux, que celle qu'ils prescrivent eux-mêmes ! Mais n'omettez rien de ce qui dépend de vous; autrement, ce serait mépris manifeste pour les dieux. Les avez-vous honorés selon

1. Allusion probable aux poëtes et aux prêtres, qui croyaient que les dieux subalternes et Jupiter lui-même se montraient ou s'étaient montrés parfois aux hommes. Socrate combat ici indirectement les croyances de son époque.

2. « Salut à toi, dit le stoïcien Cléanthe dans son hymne à Jupiter, salut à toi, « ô le plus glorieux des immortels, être qu'on adore sous mille noms, Jupiter éter- « nellement puissant; à toi, maître de la nature; à toi qui gouvernes avec loi « toutes choses ! C'est le devoir de tout mortel de t'adresser sa prière; car c'est « de toi que nous sommes nés, et c'est toi qui nous as doués du don de la parole, « seuls entre tous les êtres qui vivent et rampent sur la terre. A toi donc mes

votre pouvoir, espérez avec confiance les plus grands bienfaits : car de qui l'homme sage doit-il espérer plus, que de ceux dont la puissance est sans bornes? et quel moyen d'obtenir leurs bienfaits, si ce n'est en cherchant à leur plaire ? Or, comment peut-on mieux leur plaire, qu'en leur montrant une entière obéissance ? » C'était par de semblables discours, et surtout par sa conduite, que Socrate rendait ses disciples plus sensés et plus religieux.

IV

Définition de l'homme juste : c'est celui qui, dans tous ses actes, obéit à la loi écrite et à la loi naturelle.

39. Socrate était loin de cacher ses sentiments sur la justice; et d'ailleurs il les manifestait assez par ses actions. En public, en particulier, sa conduite envers les citoyens était toujours conforme aux lois et utile à tous. Soumis aux magistrats en tout ce que la loi commande, il leur obéissait également à la ville et dans les armées, en sorte qu'il se distinguait par son amour pour le bon ordre. Un jour même qu'il présidait l'assemblée en qualité d'épistate, il ne permit pas au peuple de consacrer par son suffrage un injuste décret; et, d'accord avec la loi, il résista à la multitude effrénée, dont aucun autre que lui n'aurait combattu la fureur. Quand les Trente lui commandaient quelque chose d'injuste, il n'obéissait pas. Ainsi, lorsqu'ils lui prescrivirent de ne pas avoir d'entretiens avec la jeunesse, lorsqu'ils lui enjoignirent, à lui et à quelques autres citoyens, de

« louanges, à toi l'éternel hommage de mes chants ! Ce monde immense qui roule « autour de la terre conforme à ton gré ses mouvements, et obeit sans murmure « à tes ordres... Roi suprême de l'univers, ton empire s'étend sur toutes choses. « Rien sur la terre, Dieu bienfaisant, rien ne s'accomplit sans toi, rien dans le « ciel éthéré et divin, rien dans la mer ; hormis les crimes que commettent les « méchants par leur folie... Jupiter, auteur de tous les biens, dieu que cachent les « sombres nuages, maître du tonnerre, retire les hommes de leur funeste ignoran- « ce ; dissipe les ténèbres de leur âme, ô notre père, et donne-leur de comprendre « la pensée qui te sert à gouverner le monde avec justice. Alors nous te rendrons « en hommages le prix de tes bienfaits, célébrant sans cesse tes œuvres ; car il n'est « pas de plus noble prérogative, et pour les mortels et pour les dieux, que de chan- « ter éternellement, par de dignes accents, la loi commune de tous les êtres. »

condamner un homme à mort [1], lui seul résista, parce que l'ordre était injuste.

40. Il fut accusé par Mélitus. C'est la coutume des accusés de chercher à se rendre les juges favorables, de les flatter, de leur adresser des supplications contrairement aux lois; plusieurs se sont fait absoudre par ce manége : pour lui, il ne voulut rien se permettre d'illégal. Cependant, s'il eût fait quelques faibles démarches, il eût été facilement absous; mais il aima mieux mourir en observant la loi, que de vivre en la transgressant. Il tint plus d'une fois ce langage sur la justice, et voici la conversation qu'il eut un jour sur cette matière avec Hippias d'Elis [2].

41. Il y avait longtemps qu'Hippias n'était venu à Athènes; il rencontra Socrate précisément lorsque celui-ci disait devant plusieurs personnes qu'il était surprenant que si l'on veut faire apprendre à un jeune homme le métier de cordonnier, de ma-

1. Cet homme, nommé Léon, était natif de Salamine. Lorsque les trente tyrans ensanglantaient Athènes de leurs vengeances, Léon, voyant sa vie en danger, s'enfuit dans son île natale. Il s'y croyait à l'abri; mais les Trente ordonnèrent à cinq citoyens parmi lesquels était Socrate, d'aller le chercher et de l'amener de force à Athènes. Socrate aima mieux exposer sa vie par un refus que de tremper dans une pareille iniquité (V. Xénophon, *Hellén.*, II, 3, 39).

2. Hippias, né à Elis, est un des plus célèbres sophistes de l'antiquité. Platon montre cependant pour lui fort peu de respect, et le tourne en ridicule dans plusieurs de ses dialogues, tandis qu'il ne parle jamais qu'avec une certaine déférence de Protagoras, de Gorgias ou de Prodicus. Les habitants de la petite cité d'Elis semblent au contraire avoir éprouvé une grande admiration pour le talent de leur concitoyen, car ils l'envoyèrent en ambassade dans beaucoup de villes; voir le début du *Premier Hippias :* — « Socrate. Qu'il y a longtemps, sage et excellent Hippias, que « tu n'es venu à Athènes! — Hippias. Je n'en ai pas eu le loisir, Socrate. Lorsqu'Élis « a quelque affaire à traiter avec une autre cité, elle s'adresse toujours à moi préférablement à tout autre citoyen, et me choisit pour son envoyé, persuadée que « personne n'est plus capable d'être juge et rapporteur des choses qui lui sont dites « de la part de chaque ville. J'ai donc été souvent député en différentes villes, « mais le plus souvent à Lacédémone, et pour un plus grand nombre d'affaires « très-importantes. C'est pour cette raison, puisque tu veux le savoir, que je viens « rarement en ces lieux. »

Hippias acquit d'immenses richesses au métier de sophiste; il s'en vante dans le même dialogue. « Si tu savais, dit-il à Socrate, combien ma profession m'a valu « d'argent, tu en serais étonné. Pour ne point parler du reste, étant allé une fois « en Sicile, lorsque Protagoras y était et y jouissait d'une grande réputation, quoiqu'il eût déjà un certain âge et que je fusse beaucoup plus jeune que lui, j'amassai en fort peu de temps plus de cent cinquante mines, et plus de vingt mines d'un seul petit endroit qu'on appelle Inicum. De retour chez moi, je donnai « cette somme à mon père, qui en fut surpris et frappé, ainsi que nos autres concitoyens. Et je crois avoir gagné seul plus d'argent que deux autres sophistes ensemble, quels qu'ils puissent être. »

çon, de chaudronnier, ou bien en faire un écuyer, on n'est pas embarrassé de lui trouver partout des maîtres; qu'on trouve même, assure-t-on, des gens tout prêts à se charger de dresser au service un bœuf ou un cheval; mais que si l'on veut apprendre soi-même la justice, ou en faire donner des leçons à son fils, à son valet, on ne trouvera nulle part personne qui se charge de l'enseigner. Hippias, qui l'avait écouté, lui dit d'un ton railleur : « Comment! Socrate, vous répétez donc encore les mêmes choses que je vous ai déjà entendu dire, il y a si longtemps? — Oui, dit Socrate, toujours les mêmes choses, et qui plus est toujours sur les mêmes sujets [1]. Pour vous, qui êtes un homme si savant, peut-être sur les mêmes sujets ne vous expliquez-vous pas toujours de la même manière? — Assurément; je tâche de ne rien dire que de nouveau.

D'après le portrait peu flatté que Platon nous a tracé de lui dans les deux dialogues qui portent son nom et dans le *Protagoras*, Hippias semble avoir été d'un orgueil insupportable. Non-seulement il se vantait de tout savoir, de répondre à tout et à tous, mais même de tout faire : par exemple de fabriquer ses chaussures et ses vêtements. « Tu es sans comparaison, lui dit ironiquement Socrate dans le *Second* « *Hippias*, le plus instruit de tous les hommes dans la plupart des arts, comme je « t'ai entendu une fois t'en vanter, lorsque tu faisais, au milieu de la place publi- « que, dans les comptoirs des banquiers, le dénombrement de tes connaissances « tout à fait dignes d'envie. Tu disais qu'un jour tu vins à Olympie, n'ayant rien « sur toute la personne que tu n'eusses travaillé toi-même. Et d'abord, que l'anneau « que tu portais (car tu commenças par là) était ton ouvrage, et que tu savais « graver sur anneau; qu'un autre cachet que tu avais, aussi bien qu'un frottoir pour « le bain et un vase pour mettre de l'huile, était de ta façon. Tu ajoutas que tu « avais fait toi-même la chaussure que tu avais aux pieds, et tissé ton habit et ta « tunique. Mais ce qui parut plus merveilleux à tous les assistants, et une preuve de « ton habileté en tout genre, ce fut lorsque tu dis que la ceinture de ta tunique « était travaillée dans le goût des plus riches ceintures de Perse, et que tu l'avais « tissée toi-même. En outre, tu racontais que tu avais apporté avec toi des poëmes : « vers héroïques, tragédies, dithyrambes et je ne sais combien d'écrits en prose « sur toutes sortes de sujets; et que, de tous ceux qui se trouvaient à Olympie, tu « étais à tous égards le plus habile dans les arts dont je viens de parler et encore « dans la science de la mesure, de l'harmonie et de la grammaire, sans compter « beaucoup d'autres connaissances, autant que je puis me rappeler. Cependant, « j'ai pensé oublier ta mémoire artificielle, la chose du monde qui te fait le plus « d'honneur, à ce que tu crois, et je pense avoir omis bien d'autres choses. »

Si jamais le surnom de sophiste, dans son sens défavorable, a pu convenir à quelqu'un, ce fut bien, ce semble, à ce fanfaron chargé d'une science vide. (V. sur Hippias, outre les deux dialogues de Platon, Quintilien, XII, 11).

1. « Tu rebats toujours les mêmes choses, dit aussi dans le *Gorgias* Calliclès à « Socrate. — Non seulement les mêmes choses, Calliclès, mais encore sur les mêmes « objets. — Oui, par les dieux, tu as sans cesse à la bouche des cordonniers, des « foulons, des cuisiniers et des médecins. »

42. — Si l'on parlait de ce que vous savez, si l'on vous demandait combien il y a de lettres dans le nom de Socrate et quelles sont ces lettres, tâcheriez-vous de répondre tantôt d'une manière et tantôt d'une autre? ou si l'on vous demandait si deux fois cinq font dix, est-ce que vous ne répondriez pas à présent comme vous auriez répondu autrefois? — Oh! sur ces questions, Socrate, je réponds comme vous, toujours de même; mais sur la justice, ni vous ni personne ne saurait rien objecter à ce que j'ai à dire maintenant. — Par Junon! vous annoncez là une grande découverte. Désormais il n'y aura plus diversité d'opinions parmi les juges; plus de querelles, de séditions, de procès parmi les citoyens; plus de guerres entre les républiques : elles seront d'accord sur leurs droits réciproques! Non, je ne vous quitterai pas que vous ne m'ayez appris cet admirable secret que vous avez trouvé.

43. — Et moi, je ne vous dirai rien que vous ne m'ayez donné votre définition de la justice : car votre coutume est de vous moquer des autres, d'interroger, d'embarrasser tout le monde, sans vouloir jamais rendre de compte à personne ni dévoiler en rien votre pensée. — Vous ne savez donc pas, Hippias, que je ne cesse jamais de montrer ce que je pense sur la justice? — En quels termes la définissez-vous? — Je la définis, sinon par des paroles, du moins par des actions. Ne trouvez-vous pas les actions plus convaincantes que les paroles? — Beaucoup plus; car bien des gens disent des choses fort justes, et commettent de grandes injustices : mais en conformant à la justice toutes ses actions, il est impossible d'être injuste. — Eh bien! avez-vous jamais appris que j'aie servi de faux témoin, que j'aie calomnié, brouillé des amis, excité des séditions dans l'État, ou commis quelque autre injustice? — Non, jamais. — Et s'abstenir de l'injustice, n'est-ce donc pas être juste? — Oh! je vois, Socrate, que vous cherchez à m'échapper, pour ne pas dire ce que vous pensez de la justice; car vous dites, non ce que font les hommes justes, mais ce qu'ils ne font pas.

44. — Je croyais que ne vouloir pas être injuste était une preuve suffisante de justice. Si vous ne pensez pas de même, voyez si ceci vous satisfera davantage : je dis donc que la justice est l'observation de la loi. — Vous appelez donc juste ce qui est conforme à la

loi ? — Oui. — Je ne sens pas bien ce que vous appelez conforme à la loi, ou ce que vous appelez juste. — Connaissez-vous les lois de l'État? — Oui. — Quelles sont-elles? — C'est ce que les citoyens, d'un commun accord, ont prescrit de faire ou de s'interdire. — Eh bien! le citoyen qui se conforme à ces ordres n'est-il pas ami des lois; celui qui ne s'y conforme pas, n'en est-il pas ennemi ? — Cela est très-vrai. — Ainsi celui qui est soumis aux lois observe la justice; et celui qui leur résiste se rend coupable d'injustice. — Sans doute. — Celui qui observe la justice est juste; celui qui ne l'observe pas est injuste. — Qui n'en conviendrait pas? — Donc celui qui se soumet aux lois est juste, et celui qui les enfreint est injuste. »

45. Hippias reprit : « Eh ! comment regarderait-on les lois comme une bonne chose, et comment se ferait-on une affaire sérieuse de leur obéir, lorsqu'il arrive souvent à ceux mêmes qui les ont portées de les condamner et de les abroger? — Quoi ! n'arrive-t-il pas souvent que les États entreprennent la guerre et font ensuite la paix? — Sans doute. — Blâmer ceux qui observent les lois, par la raison qu'elles peuvent être abrogées, n'est-ce pas condamner aussi les soldats qui se tiennent sur leurs gardes et en bon ordre, quoique la paix doive se faire un jour? Méprisez-vous les citoyens qui, dans les combats, cherchent à secourir la patrie? — Non en vérité. — Avez-vous remarqué que Lycurgue le Lacédémonien n'eût pas rendu Sparte supérieure aux autres républiques, s'il n'y eût pas introduit le plus grand respect pour les lois? Ne regarde-t on pas comme les plus habiles magistrats ceux qui savent le mieux inspirer aux citoyens la soumission aux lois? et la république où les lois sont le plus révérées ne jouit-elle pas en paix de la meilleure constitution? n'est-elle pas plus invincible à la guerre?

46. Rien de si beau que la concorde dans les États; tous les jours les magistrats et les premiers de la nation la recommandent aux citoyens. Chez tous les peuples de la Grèce, une loi porte que les citoyens jureront de vivre dans l'union, et partout ils prêtent ce serment. On exige d'eux cette union, non, je pense, pour qu'ils portent tous un même jugement sur les chœurs, qu'ils applaudissent tous aux mêmes joueurs de flûte, que tous donnent la préférence aux mêmes poëtes, qu'ils s'accordent tous

dans leurs goûts; mais pour qu'ils obéissent tous aux lois. Tant qu'ils leur restent soumis, les États conservent toute leur vigueur et la plus brillante prospérité : et sans la concorde, ni les républiques ni les familles ne peuvent être bien gouvernées.

47. Dans l'état privé, quel moyen plus sûr pour se mettre à l'abri de toute punition et parvenir aux honneurs, que d'obéir aux lois? Comment, dans les tribunaux, être plus certain de gagner sa cause? A qui confiera-t-on plus volontiers ou sa fortune, ou ses fils, ou ses filles? A qui l'État lui-même accordera-t-il sa confiance, si ce n'est à l'ami des lois? De qui les auteurs de nos jours, les parents, les domestiques, les amis, les citoyens, les étrangers, attendent-ils le plus d'équité? Avec qui les ennemis aimeront-ils mieux faire une trêve, un traité, régler des conditions de paix? A qui les alliés remettront-ils plus volontiers leurs troupes, leurs garnisons, leurs villes?

48. De qui le bienfaiteur attendra-t-il le plus de reconnaissance, si ce n'est de l'observateur des lois? Qui aime-t-on mieux obliger, que celui dont la reconnaissance est certaine? N'est-ce pas celui-là dont on désire le plus être l'ami, dont on voudrait le moins devenir l'ennemi? Qui craindra-t-on le plus d'attaquer, que celui dont on désire ardemment être l'ami et nullement l'ennemi, que celui dont tout le monde recherche l'amitié, et qui n'a pas un adversaire? Je vous ai prouvé, Hippias, que ce qui est conforme aux lois s'accorde en même temps avec la justice. Si vous pensez autrement, instruisez-moi. »

49. Hippias reprit : « Sur cet article, je partage absolument votre opinion. — Connaissez-vous, Hippias, des lois non écrites? — Sans doute, celles qui règnent dans tous les pays. — Direz-vous que ce sont les hommes qui les ont portées? — Et comment le dirais-je, puisqu'ils n'ont pu se rassembler tous en un même lieu, et que d'ailleurs ils ne parlent pas une même langue? — Qui croyez-vous donc qui ait porté ces lois? — Ce sont les dieux qui les ont prescrites aux hommes ; et la première de toutes, reconnue dans le monde entier, ordonne de révérer les dieux [1].

1. « Il existe une loi conforme à la nature, commune à tous les hommes, raisonnable et éternelle, qui nous commande la vertu et nous défend l'injustice. Cette loi « n'est pas de celles qu'il est permis d'enfreindre et d'éluder, ou qui peuvent être « changées entièrement. Ni le peuple, ni les magistrats, n'ont le pouvoir de délier

50. — N'est-il pas aussi partout ordonné d'honorer ses parents ? — Sans doute ; mais je vois des gens qui transgressent cette loi. — On en transgresse bien d'autres ; mais les hommes qui violent les lois divines subissent un juste châtiment, tandis qu'il y a des infracteurs des lois humaines qui échappent à la punition, ou parce qu'ils se cachent dans l'ombre, ou parce qu'ils bravent la peine qui leur est due. — Je suis encore ici de votre avis. — Dites-moi encore, n'existe-t-il pas une loi universellement reconnue, qui ordonne de payer de retour un bienfaiteur ? — Oui, et on la transgresse néanmoins. — Oui ; mais les transgresseurs sont punis, car ils sont abandonnés d'amis précieux, et contraints de rechercher les hommes qui les haïssent.

51. L'amitié ne consiste-t-elle pas à faire du bien à ses amis ? mais celui qui n'a point reconnu un bienfait n'est-il pas, à cause de son ingratitude, haï de son bienfaiteur ? et, comme il trouve son intérêt à le cultiver, ne lui fait-il pas bassement la cour ? — En vérité, Socrate, on reconnaît ici la justice des dieux. Que chaque loi porte avec elle la punition de l'infracteur, n'est-ce pas l'ouvrage d'un législateur supérieur à l'homme ? — Et croyez-vous, Hippias, que les dieux ordonnent des choses justes, ou qu'ils prescrivent des lois étrangères à la justice ? — Et comment leurs lois y seraient-elles étrangères ! qui pourrait même ordonner ce qui est juste, excepté les dieux ! — Les dieux ont donc voulu, Hippias, que ce qui est juste soit en même temps conforme aux lois [1]. » C'est ainsi que, par sa conduite et ses dis-

« des obligations qu'elle impose. Elle n'est pas autre à Rome, autre à Athènes, ni « différente aujourd'hui de ce qu'elle sera demain ; universelle, inflexible, toujours « la même, elle embrasse toutes les nations et tous les siècles. Par elle Dieu instruit « et gouverne souverainement tous les hommes ; lui seul en est le père, l'arbitre et « le vengeur. » (Cicéron, *De legibus*, II.) — V., dans le *De republica*, le ch. XXII du liv. III, où Cicéron reproduit cette grande idée : « Cette loi, on ne peut l'infirmer par d'autres lois, ni la rapporter en quelque partie, ni l'abroger en entier ; « il n'est ni sénatus-consulte ni plébiscite qui puisse nous délier de l'obéissance « que nous lui devons ; elle n'a pas besoin du secours d'un interprète qui l'explique « et la commente à nos âmes. »

Sophocle avait dit déjà (*Antigone*, v. 450, seq.) : « Il y a une loi éternelle et non « écrite portée par la Divinité ; cette loi n'est d'aujourd'hui ni d'hier, mais elle « s'impose à tous et s'étend aussi loin que la voûte infinie des cieux et la surface « immense de la terre. »

1. Non pas seulement aux lois humaines, trop souvent imparfaites, mais aux lois

cours, Socrate imprimait de plus en plus l'amour de la justice dans le cœur de ceux qui le fréquentaient [1].

éternelles de la justice, en tant qu'elles complètent les premières. Si une loi votée par tout le peuple athénien, et non un simple décret des Trente, eût ordonné à Socrate d'aller chercher le fugitif Léon, Socrate n'en eût pas moins refusé d'obéir à cette loi, et il eût fait alors un pur acte de justice : toute loi, pour être vraiment obligatoire, doit commander des actes dont l'accomplissement ne répugne pas à la conscience de l'honnête homme.

1. Comparez avec ce chapitre la distinction des lois naturelles et des lois non écrites, dans Montesquieu (*Esprit des Lois*, I, II et III).

« Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui « dérivent de la nature des choses; et dans ce sens tous les êtres ont leurs lois; « la Divinité a ses lois; le monde matériel a ses lois; les intelligences supérieu- « res à l'homme ont leurs lois; les bêtes ont leurs lois; l'homme a ses lois.

« Ceux qui ont dit qu'*une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons « dans le monde*, ont dit une grande absurdité : car quelle plus grande absurdité « qu'une fatalité aveugle, qui aurait produit des êtres intelligents?

« Il y a donc une raison primitive; et les lois sont les rapports qui se trouvent « entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux.

« Dieu a du rapport avec l'univers comme créateur et comme conservateur; les « lois selon lesquelles il a créé sont celles selon lesquelles il conserve. *Il agit selon* « ces règles parce qu'il les connaît; il les connaît parce qu'il les a faites; il les a fai- « tes parce qu'elles ont du rapport avec sa sagesse et sa puissance.

« Comme nous voyons que le monde, formé par le mouvement de la matière et « privé d'intelligence, subsiste toujours, il faut que ses mouvements aient des lois « invariables; et si l'on pouvait imaginer un autre monde que celui-ci, il aurait « des règles constantes, ou il serait détruit.

« Ainsi la création, qui paraît être un acte arbitraire, suppose des règles aussi « invariables que la fatalité des athées. Il serait absurde de dire que le Créateur, « sans ces règles, pourrait gouverner le monde, puisque le monde ne subsisterait « pas sans elles.

« Ces règles sont un rapport constamment établi. Entre un corps mû et un autre « corps mû, c'est suivant les rapports de la masse et de la vitesse que tous les « mouvements sont reçus, augmentés, diminués, perdus; chaque diversité est *uni-* « *formité*, chaque changement est *constance*.

« Les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites; mais « ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. Avant qu'il y eût des êtres intelligents, ils « étaient possibles; ils avaient donc des rapports possibles, et par conséquent des « lois possibles. Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice pos- « sibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défen- « dent des lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé le cercle, tous les rayons « n'étaient pas égaux.

« Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les « établit; comme, par exemple, que, supposé qu'il y eût des sociétés d'hommes, il « serait juste de se conformer à leurs lois; que s'il y avait des êtres intelligents qui « eussent reçu quelque bienfait d'un autre être, ils devraient en avoir de la recon- « naissance; que, si un être intelligent avait créé un être intelligent, le créé de- « vrait rester dans la dépendance qu'il a eue dès son origine; qu'un être intelli- « gent qui a fait du mal à un être intelligent, mérite de recevoir le même mal, et ainsi « du reste.

« Mais il s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le

V

De l'intempérance et de ses funestes effets.

52. Il ne s'appliquait pas moins à former ses disciples à la pratique de ses leçons. Persuadé que la tempérance est la première

« monde physique ; car quoique celui-là ait aussi des lois qui, par leur nature, sont « invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les « siennes. La raison en est que les êtres particuliers intelligents sont bornés par « leur nature, et par conséquent sujets à l'erreur ; et, d'un autre côté, il est de « leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes. Ils ne suivent donc pas constamment « leurs lois primitives ; et celles mêmes qu'ils se donnent, ils ne les suivent pas « toujours.

« On ne sait si les bêtes sont gouvernées par les lois générales du mouvement, « ou par une motion particulière. Quoi qu'il en soit, elles n'ont point avec Dieu de « rapport plus intime que le reste du monde matériel ; et le sentiment ne leur « sert que dans le rapport qu'elles ont entre elles, ou avec d'autres êtres parti- « culiers, ou avec elles-mêmes.

« Par l'attrait du plaisir elles conservent leur être particulier, et par le même at- « trait elles conservent leur espèce. Elles ont des lois naturelles, parce qu'elles « sont unies par le sentiment ; elles n'ont point de lois positives, parce qu'elles ne « sont point unies par la connaissance. Elles ne suivent pourtant pas invariablement « leurs lois naturelles ; les plantes, en qui nous ne remarquons ni connaissance « ni sentiment, les suivent mieux.

« Les bêtes n'ont point les suprêmes avantages que nous avons ; elles en ont que « nous n'avons pas. Elles n'ont point nos espérances, mais elles n'ont pas nos « craintes ; elles subissent comme nous la mort, mais c'est sans le connaître : la « plupart même se conservent mieux que nous, et ne font pas un aussi mauvais « usage de leurs passions.

« L'homme, comme être physique, est, ainsi que les autres corps, gouverné par « des lois invariables ; comme être intelligent, il viole sans cesse les lois que Dieu « a établies, et change celles qu'il établit lui-même. Il faut qu'il se conduise ; et ce- « pendant il est un être borné ; il est sujet à l'ignorance et à l'erreur, comme toutes « les intelligences finies ; les faibles connaissances qu'il a, il les perd encore. « Comme les créatures sensibles il devient sujet à mille passions. Un tel être pouvait « à tous les instants oublier son créateur, Dieu l'a rappelé à lui par les lois de la re- « ligion ; un tel être pouvait à tous les instants s'oublier lui-même, les philosophes « l'ont averti par les lois de la morale : fait pour vivre dans la société, il y pouvait ; « oublier les autres, les législateurs l'ont rendu à ses devoirs par les lois politiques « et civiles.

« Avant toutes ces lois sont celles de la nature, ainsi nommées parce qu'elles « dérivent uniquement de la constitution de notre être. Pour les connaître bien, il « faut considérer un homme avant l'établissement des sociétés. Les lois de la na- « ture seront celles qu'il recevrait dans un état pareil.

« Cette loi qui, en imprimant dans nous-mêmes l'idée du Créateur, nous porte « vers lui, est la première des lois naturelles par son importance, et non pas dans « l'ordre de ces lois. L'homme, dans l'état de la nature, aurait plutôt la faculté de

vertu d'un homme qui veut bien se conduire, il en montrait en

« connaître, qu'il n'aurait des connaissances. Il est clair que ses premières idées « ne seraient point des idées spéculatives ; il songerait à la conservation de son « être avant de chercher l'origine de son être. Un homme pareil ne sentirait d'abord « que sa faiblesse ; sa timidité serait extrême : et, si l'on avait là-dessus besoin de « l'expérience, l'on a trouvé dans les forêts des hommes sauvages ; tout les fait « trembler, tout les fait fuir.

« Dans cet état, chacun se sent inférieur; à peine chacun se sent-il égal. On « ne chercherait donc point à s'attaquer, et la paix serait la première loi naturelle.

« Le désir que Hobbes donne d'abord aux hommes de se subjuguer les uns les « autres n'est pas raisonnable. L'idée de l'empire et de la domination est si compo- « sée, et dépend de tant d'autres idées, que ce ne serait pas celle qu'il aurait « d'abord.

« Hobbes demande pourquoi, si les hommes ne sont pas en état de guerre, ils « vont toujours armés, et pourquoi ils ont des clefs pour fermer leurs maisons. Mais « on ne sent pas que l'on attribue aux hommes avant l'établissement des sociétés « ce qui ne peut leur arriver qu'après cet établissement, qui leur fait trouver des « motifs pour s'attaquer et pour se défendre.

« Au sentiment de sa faiblesse l'homme joindrait le sentiment de ses besoins; « ainsi une autre loi naturelle serait celle qui lui inspirerait de chercher à se nour- « rir. J'ai dit que la crainte porterait les hommes à se fuir ; mais les marques « d'une crainte réciproque les engageraient bientôt à s'approcher. D'ailleurs ils y « seraient portés par le plaisir qu'un animal sent à l'approche d'un animal de son « espèce. De plus, ce charme que les deux sexes s'inspirent par leur différence « augmenterait ce plaisir ; et la prière naturelle qu'ils se font toujours l'un à l'autre « serait une troisième loi.

« Outre le sentiment que les hommes ont d'abord, ils parviennent encore à avoir « des connaissances; ainsi ils ont un second lien que les autres animaux n'ont pas. « Ils ont donc un nouveau motif de s'unir ; et le désir de vivre en société est une « quatrième loi naturelle.

« Sitôt que les hommes sont en société, ils perdent le sentiment de leur faiblesse ; « l'égalité qui était entre eux cesse, et l'état de guerre commence.

« Chaque société particulière vient à sentir sa force ; ce qui produit un état de « guerre de nation à nation. Les particuliers, dans chaque société, commencent « à sentir leur force ; ils cherchent à tourner en leur faveur les principaux avan- « tages de cette société ; ce qui fait entre eux un état de guerre.

« Ces deux sortes d'état de guerre font établir les lois parmi les hommes. Consi- « dérés comme habitants d'une si grande planète, qu'il est nécessaire qu'il y ait « différents peuples, ils ont des lois dans le rapport que ces peuples ont entre « eux ; et c'est le *Droit des gens*. Considérés comme vivant dans une société qui « doit être maintenue, ils ont des lois dans le rapport qu'ont ceux qui gouvernent « avec ceux qui sont gouvernés ; et c'est le *Droit politique*. Ils en ont encore dans « le rapport que tous les citoyens ont entre eux ; et c'est le *Droit civil*.

« Le *Droit des gens* est naturellement fondé sur ce principe, que les diverses « nations doivent se faire, dans la paix, le plus de bien, et dans la guerre le moins « de mal qu'il est possible, sans nuire à leurs véritables intérêts. »

On pourrait ajouter : et sans violer leurs *devoirs* de justice ou de charité.

« L'objet de la guerre, c'est la victoire ; celui de la victoire, la conquête ; celui « de la conquête, la conservation. De ce principe et du précédent doivent dériver « toutes les lois qui forment le *droit des gens*.

« Toutes les nations ont un droit des gens ; et les Iroquois mêmes, qui mangent « leurs prisonniers, en ont un. Ils envoient et reçoivent des ambassades ; ils con-

lui-même le plus parfait modèle, il en faisait le sujet le plus ordinaire de ses entretiens; et comme son esprit était sans

« naissent des droits de la guerre ou de la paix : le mal est que ce droit n'est pas « fondé sur les vrais principes.

« Outre le droit des gens, qui regarde toutes les sociétés, il y a un *droit politi-* « *que* pour chacune. Une société ne saurait subsister sans un gouvernement. La « *réunion de toutes les forces particulières*, dit très-bien Gravina, *forme ce qu'on* « *appelle l'État politique.*

« La force générale peut être placée entre les mains d'un seul, ou entre les « mains de plusieurs. Quelques-uns ont pensé que, la nature ayant établi le pou- « voir paternel, le gouvernement d'un seul était le plus conforme à la nature. « Mais l'exemple du pouvoir paternel ne prouve rien : car si le pouvoir du père « a du rapport au gouvernement d'un seul, après la mort du père, le pouvoir des « frères, ou après la mort des frères, le pouvoir des cousins germains ont du rap- « port au gouvernement de plusieurs. La puissance politique comprend nécessai- « rement l'union de plusieurs familles.

« Il vaut mieux dire que le gouvernement le plus conforme à la nature est celui « dont la disposition particulière se rapporte le mieux à la disposition du peuple « pour lequel il est établi. »

Oui, mais ce n'est qu'un des termes du problème. Le second est l'idéal de justice que le législateur doit s'efforcer de réaliser. Il s'agit d'établir un rapport entre la réalité actuelle, point de départ, et la justice idéale, point d'arrivée. Le meilleur gouvernement pour un peuple est celui qui concilie le mieux les deux termes, et qui est le plus propre à réaliser le second au moyen du premier.

« Les forces particulières ne peuvent se réunir sans que toutes les volontés se « réunissent. *La réunion de ces volontés*, dit encore très-bien Gravina, *est ce qu'on* « *appelle l'état civil.*

« *La loi*, en général, est *la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les* « *peuples de la terre ;* et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent « être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine. »

On remarquera la différence de cette définition et de celle de Rousseau. La loi est l'expression de la raison générale, dit Montesquieu; la loi est l'expression de la volonté générale, dit Rousseau. — Mais, pour Montesquieu, la raison humaine n'a force de loi qu'à la condition d'exprimer la raison universelle et les rapports immuables des choses. C'est ce que Rousseau n'a pas assez compris. Il faut concilier les deux définitions. La loi, en général, et particulièrement la loi morale, est l'expression de la raison universelle, de la justice. La loi civile est l'expression de la justice et de la volonté nationale. Il faut donc que la loi civile remplisse deux conditions : elle doit être juste, et elle doit être consentie par la nation.

« Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, « que c'est un très-grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une « autre. »

(Il est vrai ; mais l'idéal est que ces divergences disparaissent de plus en plus; — ce qui a lieu effectivement.)

« Il faut qu'elles se rapportent à la nature et au principe du gouvernement qui « est établi, ou qu'on veut établir ; soit qu'elles le forment, comme font les lois « politiques ; soit qu'elles le maintiennent, comme font les lois civiles.

« Elles doivent être relatives au physique du pays ; au climat glacé, brûlant ou « tempéré ; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur ; au genre de vie « des peuples, laboureurs, chasseurs ou pasteurs ; elles doivent se rapporter au « degré de liberté que la constitution peut souffrir, à la religion des habitants, à « leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs

cesse occupé des moyens qui mènent à la vertu, il les rappelait sans cesse à tous ses auditeurs. Je sais qu'il eut un jour avec Euthydème, sur la tempérance, l'entretien suivant : « Dites-moi, Euthydème, la liberté vous paraît-elle le plus beau, le plus grand de tous les biens pour un particulier et pour un État ? — Je n'en connais pas de plus estimable [1].

53. — Celui qui se laisse dominer par la volupté, et qu'elle empêche de faire de belles actions, le jugez-vous libre ? — Nullement. Le pouvoir de bien faire est peut-être ce que vous appelez la liberté, et vous regardez comme une servitude d'entretenir en vous-même des maîtres qui vous ravissent ce pouvoir ? — Voilà précisément ma pensée. — Ainsi les hommes intempérants ne sont à vos yeux que des esclaves ? — Certainement, et à juste titre. — Croyez-vous que les intempérants en soient quittes pour ne pouvoir faire le bien ? Ne pensez-vous pas qu'ils sont forcés de commettre bien des choses honteuses ? — Je ne les crois pas moins fortement poussés vers les actions basses que détournés du bien.

54. — Que pensez-vous des maîtres qui défendent le bien, qui ordonnent le mal ? — Qu'ils sont aussi méchants que possible. — Et quelle est la pire des servitudes ? — Celle qui nous soumet aux plus méchants maîtres. — Les intempérants sont donc dominés par le plus cruel esclavage ? — Je le crois. — Ne vous semble-t-il pas aussi que l'intempérance arrache les hommes à la sagesse, le plus grand des biens, pour les précipiter dans tous les désordres ; que toujours les entraînant au plaisir, elle les empêche de se livrer à rien d'utile, et d'en occuper leur pensée ; que souvent elle donne un esprit de vertige qui ôte la connaissance du bien et du mal, et force à choisir le pire ? — Il est vrai. — Où trouvera-t-on plus difficilement de la prudence que dans

« mœurs, à leurs manières. Enfin elles ont des rapports entre elles ; elles en ont « avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur les- « quelles elles sont établies. C'est dans toutes ces vues qu'il faut les considérer.

« C'est ce que j'entreprends de faire dans cet ouvrage. J'examinerai tous ces « rapports ; ils forment tous ensemble ce que l'on appelle l'*Esprit des lois*. »

1. « La liberté est un bien si grand et si plaisant, qu'elle perdue, tous les maulx « viennent à la file ; et les biens mesme qui demeurent après elle perdent entière- « ment leur goust et leur saveur, corrompus par la servitude. » La Boetie, *De la Servitude volontaire*.

les intempérants? car rien de plus opposé que les actions de la prudence et celles de la débauche. — Je conviens encore de cette vérité.

55. — Est-il rien qui, plus que la débauche, nous détourne de la décence et du devoir ? — Rien assurément. — Et le vice qui nous fait préférer ce qui nuit à ce qui est utile, qui nous force à nous occuper tout entiers de ce qui doit nous perdre, à négliger ce qui doit nous servir, qui nous contraint à ne faire que les actions les plus contraires à la prudence : un tel vice n'est-il pas le plus funeste de tous les maux ? — Il n'en est point de plus pernicieux. — Laquelle, de la tempérance ou de l'intempérance, produit des effets contraires à ceux que nous venons de dépeindre ? — Il est clair que c'est la tempérance. — N'est-il pas aussi évident que la cause de ces effets contraires est bonne? — Assurément. — Il faut donc que la tempérance soit un grand bien pour l'homme ? — Cela est manifeste.

56. — Avez-vous pensé à une chose, Euthydème ? — A quoi ? — C'est que l'intempérance ne peut conduire au plaisir, dont elle semble seulement susceptible, tandis que la tempérance est la vraie source de la plus pure volupté. — Et comment? — C'est que l'intempérance, qui ne nous permet pas d'endurer la faim, la soif, les veilles, nous empêche, par cela même, de trouver une véritable douceur à satisfaire les besoins que la nécessité nous impose [1]. Pourquoi trouve-t-on du plaisir à contenter la faim, la soif, l'appétit, à se livrer au repos, au sommeil ? C'est qu'on a été préparé par les rigueurs de la privation à tous les charmes de la jouissance. La tempérance seule nous apprend à supporter le besoin ; seule elle peut nous faire connaître des plaisirs réels. — Ce que vous dites est d'une vérité sensible.

57. — Bien plus, apprendre à connaître ce qui est beau et bon, rechercher ce qui peut mettre à même de perfectionner son corps, de bien conduire sa maison, de servir ses amis, sa patrie, de soumettre ses ennemis : voilà la source des plus grands avantages et de la plus inaltérable volupté. Les sages recueillent ces fruits ; ils sont refusés à l'intempérant. Eh ! qui en est moins di-

1. Cf. le passage du *Gorgias* où Socrate compare l'intempérant à un homme qui s'efforcerait de remplir un tonneau percé (ch. XLVII, sqq.).

gne que l'être qui, tout entier à la volupté, ne fait jamais de sacrifices à la vertu? » Euthydème repartit ainsi : « Vous dites, ce me semble, Socrate, qu'un homme maîtrisé par les plaisirs des sens est incapable d'aucune vertu?

58. — En effet, quelle différence y a-t-il, Euthydème, entre le débauché et l'animal le plus stupide? Comment distinguer de la brute celui qui, ne portant jamais ses regards vers le bien, ne cherche que la volupté, ne vit et n'agit que pour elle? Il n'est donné qu'à l'homme tempérant de rechercher ce qu'il y a de mieux en toutes choses, de les distinguer entre elles par le secours du raisonnement et de l'expérience, de choisir les bonnes et de rejeter les mauvaises. » Socrate prétendait qu'ainsi se forment les hommes honnêtes, les hommes les plus heureux et les plus éloquents. Il ajoutait que le mot *discussion* venait de l'usage de se réunir pour discuter ensemble, et considérer les objets suivant leur genre; qu'il fallait donc se préparer de toutes ses forces et se livrer tout entier à une étude qui forme les plus grands personnages, les excellents politiques, les plus habiles dialecticiens.

VI

La définition et l'induction socratiques.

59. Je vais m'efforcer d'exposer aussi comment Socrate formait ses auditeurs à l'art de discuter. Il pensait qu'en voyant soi-même les choses comme elles sont en effet, on pouvait en donner la connaissance aux autres; mais qu'avec des notions imparfaites on se trompait le premier, en même temps qu'on entraînait les autres dans l'erreur. Aussi ne cessait-il jamais de s'occuper avec ses amis de la recherche du vrai. Ce serait un grand travail de rapporter toutes ses définitions[1]. Je me contenterai d'en insérer ici quelques-unes; elles suffiront, je pense, pour indiquer sa manière de procéder.

1. Réflexion quelque peu naïve.

60. Voici d'abord comment il envisageait la piété. « Dites-moi, Euthydème, qu'est-ce que la piété, d'après vous ? — C'est, dit celui-ci, la plus belle des vertus [1]. — Pourriez-vous me dire quel est l'homme pieux ? — C'est, je crois, celui qui honore les dieux. — Est-il permis à chacun d'honorer les dieux à sa fantaisie ? — Non, certes ; il existe des lois qui règlent le culte qu'on leur doit. — Celui qui connaît ces lois sait donc comment il faut honorer les dieux ? — Je le crois. — Et celui qui sait comment il doit honorer les dieux pense-t-il qu'il puisse s'écarter du rit qu'il connaît ? — Non, sans doute. — Il ne les honorera donc pas autrement qu'il ne se croit obligé de le faire ? — Je ne le crois pas. — Ainsi, lorsque l'on connaît les lois relatives au culte, on rend aux dieux un culte légitime ? — Assurément. — Et lorsqu'on leur rend un culte légitime, on les honore comme il faut ? — Je n'en doute pas. — Et celui qui les honore comme il faut est un homme pieux ? — Sans doute. — Ainsi nous définirons l'homme pieux celui qui connaît le culte légitime. — La définition me paraît juste [2]. »

61. « Est-il permis de se comporter avec les hommes suivant ses caprices ? — Non ; mais celui qui connaît les lois que les hommes doivent réciproquement observer entre eux mérite seul le nom de juste. — Ce n'est donc qu'en se conformant à ces lois qu'on pratique les devoirs de la société ? — Comment n'en serait-il pas ainsi ? — Et ce n'est qu'en les pratiquant qu'on se conduit bien avec les hommes ? — Sans doute. — En se conduisant bien avec les hommes, on remplit donc toutes les fonctions de la société ? — Rien de plus clair. — En suivant ces lois, on observe la justice ? — Assurément, dit Euthydème.

62. — Vous savez donc ce que c'est que la justice ? — C'est ce que prescrivent les lois. — Ceux qui font ce que les lois ordonnent accomplissent donc en même temps et les lois et leur

1. Euthydème, encore inexpérimenté, répond par une *qualification*, non par une *définition*.

2. Socrate ne tient aucun compte du libre arbitre. La *piété* n'est pas seulement la connaissance des devoirs religieux, mais la pratique de ces devoirs. Pour Socrate la connaissance entraîne la pratique ; il ne distingue pas la raison qui rend une chose simplement possible et intelligible, de la cause active qui la rend réelle et actuelle. Par exemple, la raison de la piété est bien la *science*, qui rend la piété possible ; mais la *cause* est la liberté, qui la rend réelle. Socrate, ne faisant pas cette distinction, croit en définissant par la *raison* définir par la *cause*.

devoir ? — Cela est incontestable. — En observant la justice, est-on juste ? — Je le crois. — Pensez-vous qu'on puisse observer les lois sans savoir ce que les lois ordonnent ? — Non, assurément. — Et parmi ceux qui savent ce qu'il faut faire, en est-il qui croient devoir s'en dispenser ? — Je ne le pense pas. — Connaissez-vous des gens qui fassent autre chose que ce qu'ils croient devoir faire ? — Non. — Ainsi, quand on connaît les lois qui règlent la conduite à tenir envers les hommes, on observe la justice ? — Sans doute. — Et en observant la justice, on est juste ? — Pourrait-on l'être autrement ? — Nous définirons donc le juste celui qui connaît les lois qu'il doit observer dans sa conduite avec les hommes ? — Il me semble qu'on doit le définir ainsi.

63. — Mais que dirons-nous de la sagesse ? Les sages, dites-moi, le sont-ils seulement dans ce qu'ils savent, ou peuvent-ils l'être même dans ce qu'ils ne savent pas ? — Ils ne peuvent l'être, Socrate, que dans ce qu'ils savent : comment serait-on sage dans ce qu'on ignore ? — Sont-ce les lumières qui constituent les sages ? — Je crois en effet qu'ils ne sauraient l'être sans elles. — Croyez-vous que la sagesse soit autre chose que ce qui nous rend sages ? — Je ne le crois pas. — Les lumières sont donc la sagesse ? — Il me semble en effet. — Et croyez-vous qu'un homme puisse tout savoir ? — Bien loin de là ; je crois qu'il ne peut savoir que bien peu de choses. — Le même homme ne peut donc être sage en tout ? — Il s'en faut bien. — Chacun ne peut donc être sage que dans ce qu'il sait ? — C'est mon opinion [1]. »

64. «Voulez-vous, Euthydème, que nous recherchions de même la nature du bien ? — Comment s'y prendre ? — Croyez-vous que la même chose soit utile à tous ? — Je ne le pense pas. — Ce qui est utile à l'un ne vous semble-t-il pas quelquefois nuisible à l'autre ? — Précisément. — Le bien n'est-il pas, à votre avis, ce qui est utile [2] ? — Sans doute. — Ce qui est utile est donc un bien pour qui sait en profiter ? — Oui.

1. Ainsi, pour Socrate, toutes les vertus se ramènent à la science, et si quelqu'un *fait* le mal, c'est qu'il ne *sait* pas le bien. Il y a du reste beaucoup de vrai dans cette doctrine; mais Socrate l'a poussée jusqu'à la négation du libre arbitre.

2. L'utilité est un attribut naturel du bien ; ce n'en est pas l'essence, comme le semble croire ici Socrate.

65. — N'en est-il pas de même du beau? Quand vous parlez de la beauté d'un corps, d'un vase, ou de quelque autre objet, entendez-vous que cet objet soit beau pour un usage quelconque? — Non, sans doute. — Il est donc beau seulement pour l'usage auquel il doit servir? — Assurément. — Ce qui est beau sous un certain rapport d'utilité le sera-t-il encore sous d'autres rapports? — Sous aucun autre, dit Euthydème. — Ce qui est utile est donc beau relativement à l'usage auquel on le destine? — Je le crois[1].

66. — Placez-vous le courage au rang des belles choses? — Oui, et même au nombre des plus belles. — Ce n'est donc pas à de petites choses que vous le croyez utile? — Je le crois utile à tout ce qu'il y a de plus grand. — S'il s'agit de dangers et d'objets terribles, est-il bon de ne les pas connaître, ces dangers et objets terribles? — Au contraire, il faut les connaître. — Ceux qui bravent les dangers parce qu'ils ne les connaissent pas, ne sont donc pas réellement courageux? — Non certes, ou bien quantité de fous et de poltrons mériteraient ce nom. — Et ceux qui craignent ce qui n'a rien de terrible? — Ils le méritent encore moins. — Appelez-vous courageux ceux qui se comportent bien dans les occasions périlleuses, et lâches ceux qui s'y conduisent mal? — Assurément.

67. — Estimez-vous braves d'autres hommes que ceux qui savent tirer parti des périls? — Non certes. — Et vous appelez lâches ceux qui sont incapables d'en tirer parti? — A quelle autre espèce d'hommes donnerais-je ce nom? — Chacun se conduit-il dans le péril comme il croit le devoir faire? — Le contraire serait impossible. — Ceux qui s'y comportent mal savent-ils comment ils devraient s'y comporter? — Non. — Ceux qui le savent peuvent donc le faire? — Ils sont les seuls qui le puissent. — Ceux qui ne s'écartent point des principes se conduisent-ils mal? — Non. — Ceux qui se conduisent mal s'écartent donc des principes? — Cela est vraisemblable. — Ainsi ceux qui savent tirer un bon parti des occasions dangereuses et terribles sont les hommes courageux; les lâches sont ceux qui l'ignorent. — Je le pense. »

1. V. plus haut, l. III, ch. v.ii.

68. Socrate regardait la royauté et la tyrannie comme deux formes de gouvernement ; mais il mettait entre elles une grande différence. Il pensait que, sous la royauté, les peuples obéissent de leur propre consentement à une autorité conforme aux lois ; mais que, sous la tyrannie, ils se courbent malgré eux sous le joug d'un homme qui gouverne suivant son caprice et sans consulter les lois [1]. Il appelait aristocratie la république gouvernée par des citoyens amis des lois ; plutocratie, celle où dominent les riches ; démocratie, celle où tout le peuple partage la puissance [2].

69. Si quelqu'un le contredisait, sans avoir de bonnes raisons à donner ; s'il lui soutenait, sans aucune preuve, que tel homme

1. La différence n'est pas aussi grande que le croit Socrate. Le tyran peut fort bien obéir aux lois si c'est lui-même qui les a décrétées. D'autre part, un roi qui fait lui-même la loi peut devenir un tyran quand il le voudra. La tyrannie est la conséquence naturelle et nécessaire de la monarchie absolue.

2. Sur les diverses formes de gouvernement, v. Aristote, *Politique*, III, VII.

« C'est un grand problème de savoir à qui doit appartenir la souveraineté dans « l'État. Ce ne peut qu'être ou à la multitude, ou aux riches, ou aux gens de bien, « ou à un seul individu supérieur par ses talents, ou à un tyran. L'embarras est, ce « me semble, égal de toutes parts. Quoi ! les pauvres, parce qu'ils sont en majorité, « pourront se partager les biens des riches ; et ce ne sera point une injustice, at- « tendu que le souverain de par son droit aura décidé que ce n'en est point une ! « Et que sera donc la plus criante des iniquités ? Mais, quand tout sera dviisé, si une « seconde majorité se partage de nouveau les biens de la majorité, l'État évidemment « sera anéanti. Et pourtant la vertu ne ruine point ce qui la possède : la justice n'est « point un poison pour l'État. Cette prétendue loi ne peut donc être très-certaine- « ment qu'une flagrante injustice.

« Pour le même principe, tout ce qu'aura fait le tyran sera nécessairement juste : « il emploiera la violence parce qu'il sera le plus fort, comme les pauvres l'auront « été contre les riches. Le pouvoir appartiendra-t-il de droit à la minorité, aux ri- « ches ? Mais s'ils agissent comme les pauvres et le tyran, s'ils pillent la multitude et « la dépouillent, cette spoliation sera-t-elle juste ? Les autres alors ne le seront pas « moins.

« Ainsi, de toutes parts, on le voit, ce ne sont que crimes et iniquités.

« Doit-on remettre la souveraineté absolue sur toutes les affaires aux citoyens dis- « tingués ? Alors c'est avilir toutes les classes exclues des fonctions politiques ; les « fonctions publiques sont de véritables honneurs, et la perpétuité du pouvoir aux « mains de quelques citoyens déconsidère nécessairement tous les autres. Vaut-il « mieux donner le pouvoir à un seul, à l'homme supérieur ? Mais c'est exagérer « le pouvoir oligarchique ; et une majorité plus grande encore sera bannie des ma- « gistratures. On pourrait ajouter que c'est une faute grave de substituer à la sou- « veraineté de la loi la souveraineté d'un individu toujours sujet aux mille passions « qui agitent toute âme humaine. Eh bien, dira-t-on, que la loi seule soit donc sou- « veraine ! Oligarchique ou démocratique, aura-t-on mieux évité les écueils ? Pas le « moins du monde : les mêmes dangers que nous venons de signaler subsisteront « toujours.

« Mais nous reviendrons ailleurs sur ces divers sujets.

« Attribuer la souveraineté à la multitude plutôt qu'aux hommes distingués, qui

était plus sage, plus habile administrateur, plus courageux que tel autre, ou s'il avançait quelque autre assertion semblable, Socrate ramenait ainsi la question aux premiers principes : « Vous dites donc que l'homme que vous nous vantez est meilleur citoyen que celui dont je parle ? — C'est ce que je soutiens. — Voyons donc ; ne faut-il pas examiner d'abord quel est le devoir d'un bon citoyen ? — J'y consens. — S'il s'agit de l'administration des finances, celui qui enrichira le plus la république ne l'emportera-t-il pas sur ses concitoyens ? — Assurément. — Et dans la guerre, celui qui la rendra plus souvent victorieuse de ses ennemis ? — Sans doute. — Et dans les négociations, celui qui lui ménagera l'alliance des peuples qui combattaient contre elle ? — Je ne conteste pas cela. — Et dans l'assemblée du peuple, celui qui saura le mieux apaiser les dissensions, et qui ramènera le plus aisément la concorde ? — Je le crois. »

70. C'est ainsi qu'en réduisant les questions à leur plus grande simplicité, il rendait la vérité sensible à ses contradicteurs. Dans toute discussion, il procédait par les principes les plus généralement avoués, persuadé que c'était une méthode infaillible. Aussi n'ai-je connu personne qui sût mieux amener ses

« sont toujours en minorité, peut sembler une solution équitable et vraie de la ques-« tion, quoiqu'elle ne tranche pas encore toutes les difficultés. On peut admettre, en « effet, que la majorité, dont chaque membre pris à part n'est pas un homme remar-« quable, est cependant au-dessus des hommes supérieurs, sinon individuellement, « du moins en masse, comme un repas à frais communs est plus splendide que le re-« pas dont un seul fait la dépense. Dans cette multitude chaque individu a sa part « de vertu, de sagesse; et tous en se rassemblant forment, on peut dire, un seul « homme ayant des mains, des pieds, des sens innombrables, un moral et une intelli-« gence en proportion. Ainsi la foule porte des jugements exquis sur les œuvres de « musique, de poésie; celui-ci juge un point, celui-là un autre, et l'assemblée en-« tière juge l'ensemble de l'ouvrage.

« L'homme distingué, pris individuellement, diffère de la foule, comme la beauté, « dit-on, diffère de la laideur; comme un bon tableau que l'art produit, diffère de « la réalité par l'assemblage en un seul corps de beaux traits épars ailleurs; ce qui « n'empêche pas que, si l'on analyse ces choses, on ne puisse trouver mieux encore « que le tableau, et que tel puisse avoir les yeux plus beaux, tel l'emporter par toute « autre partie du corps. Je n'affirmerai pas que ce soit là, dans toute multitude, « dans toute grande réunion, la différence constante de la majorité au petit nombre « des hommes distingués; et certes l'on pourrait dire plutôt, sans crainte de se trom-« per, que, dans plus d'un cas, une différence de ce genre est impossible; car on « pourrait alors pousser la comparaison jusqu'aux animaux, et en quoi, je le de-« mande, certains hommes diffèrent-ils des animaux ? Mais l'assertion, si on la « restreint à une multitude donnée, peut être parfaitement juste....

auditeurs à reconnaître les vérités qu'il voulait leur démontrer. Il prétendait qu'Homère appelait Ulysse un orateur sûr du succès[1], parce qu'il savait déduire ses raisonnements des idées reçues par ceux qui l'écoutaient [2].

VII

Il faut, dans les sciences, négliger toute étude qui ne peut avoir des conséquences pratiques.

71. Je crois en avoir dit assez pour prouver que Socrate expo-

« Mais une objection contre la souveraineté de la multitude, est fondée sur la supériorité de sa force relativement à la minorité ; car si un individu par hasard ou « quelques individus, moins nombreux toutefois que la majorité, sont plus forts qu'elle, « la souveraineté leur appartiendra de préférence plutôt qu'à la foule.... Cette « objection est également juste contre tous les prétendants au pouvoir politique, et « semble renverser toutes les raisons de ceux qui réclament l'autorité comme un « droit de leur fortune, aussi bien que de ceux qui la réclament comme un droit de « leur naissance....

« Tout ceci semble démontrer clairement qu'il n'y a de complète justice dans aucune « des prérogatives au nom desquelles chacun réclame le pouvoir pour soi et l'asservissement pour les autres. Aux prétentions de ceux qui revendiquent l'autorité pour leur « mérite ou pour leur fortune, la multitude pourrait opposer d'excellentes raisons. « Rien n'empêche, en effet, qu'elle ne soit plus riche et plus vertueuse que la minorité, non point individuellement, mais en masse. Ceci même répond à une objection qui l'on met en avant, et qu'on répète souvent comme fort grave : on demande « si, dans le cas que nous avons supposé, le législateur qui veut établir des lois « parfaitement justes doit avoir en vue l'intérêt de la multitude ou celui des citoyens « distingués. La justice ici, c'est l'égalité; et cette égalité de la justice se rapporte « autant à l'intérêt général de l'État qu'à l'intérêt individuel des citoyens. Or le citoyen en général est l'individu qui a part à l'autorité et à l'obéissance publiques, « la condition du citoyen étant d'ailleurs variable suivant la constitution; et dans la « république parfaite, c'est l'individu qui peut et veut librement obéir et gouverner « tour à tour, suivant les préceptes de la vertu. » (ARISTOTE, *Politique*, III, VII.)

1. *Odyssée*, VIII, 171 :

.... ὁ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύει.

2. Socrate n'enseignait pas à proprement parler la vérité ; il la tirait pour ainsi dire de l'âme même des auditeurs, en ne s'appuyant que sur un petit nombre de principes évidents. Il ne la montrait pas, mais rendait l'auditeur capable de la voir. De cette manière, l'auditeur était beaucoup moins passif entre ses mains, et Socrate lui apprenait à s'instruire lui-même plutôt qu'il ne l'instruisait : c'est là ce que Socrate appelait l'art d'accoucher les esprits, ou *maïeutique*.

Ce philosophe se distinguait ainsi profondément des sophistes et des rhéteurs, qui se posaient toujours en pédagogues, et n'instruisaient que d'une manière dogmatique : « Dès le commencement de cet entretien, je t'ai fait compliment, Polus, « sur ce que tu me paraissais fort versé dans la rhétorique; *mais j'ajoute que tu « as négligé l'art de la dialectique.* » (*Gorgias*, ch. XXVII.)

sait ses principes avec simplicité. Je vais rapporter maintenant combien il s'appliquait à rendre ses disciples capables de remplir les fonctions qui leur convenaient. Je ne connais personne qui se soit donné tant de peine pour pénétrer les dispositions de ceux qui venaient l'entendre. Il leur enseignait, avec un zèle infatigable, tout ce qu'il savait et qu'il importait à un homme bien né de connaître, les adressant à des gens instruits, pour qu'ils apprissent d'eux ce qu'il ignorait lui-même. Il leur enseignait encore quel est le point où, dans chaque science, doit s'arrêter tout homme qui a reçu une éducation libérale.

72. Par exemple, disait-il, qu'on apprenne assez de géométrie soit pour être en état, au besoin, de mesurer exactement un terrain que l'on veut ou acheter, ou vendre, ou diviser par portions, soit pour donner une démonstration d'après les principes de cette science. Cela est si facile, ajoutait-il, que, pour peu qu'on s'y applique, on saura prendre même les dimensions de la terre entière; mais, une fois qu'on connaît la manière de prendre cette mesure, on doit s'arrêter là. Aussi n'approuvait-il pas qu'on s'élevât jusqu'aux difficultés de la géométrie; et, quoiqu'il ne les ignorât pas lui-même, il disait qu'il n'en voyait pas l'utilité, qu'elles pouvaient occuper toute la vie d'un homme, et le détourner des autres études utiles.

73. Il voulait encore qu'on sût assez d'astronomie pour connaître sur terre, sur mer, et en sentinelle, les heures de la nuit, les jours du mois et les saisons de l'année; pour avoir des signes qui avertissent des devoirs à remplir, ou la nuit, ou dans le mois, ou dans le cours de l'année; science facile, qu'on pouvait, selon lui, trouver auprès des chasseurs de nuit, des pilotes, de ceux en un mot qui veulent bien y donner quelque attention. Mais posséder l'astronomie jusqu'à connaître les phénomènes qui ne tiennent pas au mouvement commun de tout le ciel, s'appliquer à chercher la grandeur des planètes et des étoiles, leur distance de la terre, leur marche et les causes de leurs révolutions; c'est ce qu'il désapprouvait fortement, ne voyant aucune utilité à toutes ces spéculations. Et ce n'était pas par ignorance qu'il les méprisait; mais, disait-il, elles sont aussi de nature à consumer la vie de l'homme, et à l'éloigner de quantité de travaux utiles.

74. En général, Socrate n'aimait pas que l'on interrogeât le grand Être sur l'ordre et la formation des corps célestes. Il pensait que les hommes ne pouvaient découvrir ces secrets ; qu'on déplaisait aux dieux, en sondant les mystères qu'ils n'ont pas daigné nous manifester [1] ; que se livrer à ces recherches, c'était risquer de se perdre dans toutes les folies d'Anaxagore [2], qui se glorifiait d'expliquer les opérations des dieux sur la nature. Quand ce philosophe disait que le soleil était la même chose que le feu, il ignorait donc que les hommes peuvent considérer impunément le feu, tandis qu'ils ne sauraient regarder le soleil en face, que le soleil noircit la peau, effet que ne produit pas le feu : il ignorait encore que les productions de la terre ne reçoivent la vie et l'accroissement que des rayons du soleil, tan-

1. Pourquoi alors la Divinité nous aurait-elle donné une intelligence ?

2. Xénophon est ici fort injuste pour Anaxagore, qui est le véritable prédécesseur, et comme le maître de Socrate lui-même. Avant Anaxagore, l'Intelligence n'avait été considérée que comme un simple *attribut ;* Anaxagore en fit un *principe*. Avec lui, l'unité panthéistique de la substance admise par les Ioniens, se brisa pour ainsi dire et se sépara en deux éléments distincts : d'un côté la matière, de l'autre l'intelligence. Le *Traité de la Nature* commençait par la description du mélange primitif. « Toutes choses étaient confondues, infinies en nombre et en petitesse, et « rien n'était visible. » (Simpl., *In phys. Arist.*, 33, b.) —Quel est donc le principe qui a ébranlé l'univers informe, pour lui donner les formes de l'ordre et de la beauté ? Ce n'est pas le hasard, cause impénétrable à l'esprit humain ; ce n'est pas le destin, mot vide inventé par les poëtes ; c'est quelque chose d'analogue au principe qui meut et gouverne un corps animé (Aristote, *Métaphysique*, I, 111) ; c'est l'Intelligence : ὁ νοῦς ἐλθὼν πάντα διεκόσμησε. (Diog., II) « L'*Intelligence est indéfinie* (ἄπειρον), » c'est-à-dire présente à l'immensité tout entière. « *Elle est indépendante* (αὐτόκρατες), » comme il convient à ce qui n'est plus un attribut, mais un principe. « *Ne se mêlant à quoi que ce soit, elle existe seule et par elle-même.* Si elle souf- « frait quelque mélange, elle participerait nécessairement de toutes choses, car il y « a de tout en tout ; et dans cette confusion avec les éléments, elle perdrait le pou- « voir qu'elle a sur eux et qu'elle doit à la simplicité de son essence. » « Anaxa- « gore, dit Aristote, est dans le vrai lorsqu'il affirme qu'il n'y a pour l'intelligence « ni passivité ni mélange, puisqu'il en fait un principe de mouvement ; pour *mou-* « *voir*, elle doit être immobile ; pour *connaître*, il faut qu'elle soit sans mélange. « L'intelligence est ce qu'il y a de plus subtil, λεπτότατον (expression qui rappelle « trop la philosophie ionienne), de plus pur, et elle a la connaissance entière de « monde entier. Rien ne lui échappe. Elle connaît ce qui est mélangé, ce qui est « distingué, ce qui est séparé. De même elle meut et ordonne tout, ce qui devrait « être, ce qui a été, ce qui est, ce qui sera. Elle préside au cours du soleil et aux « révolutions des astres, aux changements et aux combinaisons de l'air et de l'éther. » Le point de vue physique, comme on voit, ne disparaît jamais entièrement dans Anaxagore. Son Intelligence a encore une relation trop intime avec l'espace, dans lequel elle est comme répandue, enveloppant ainsi et pénétrant l'univers. C'est l'âme intelligente du monde.

On est pourtant tombé dans l'exagération quand on a voulu enlever au Νοῦς d'A-

dis que la chaleur du feu les détruit. En prétendant que le soleil était une pierre enflammée, il n'avait donc pas remarqué que les pierres exposées au feu ne donnent pas de lumière, et

naxagore toute personnalité. Anaxagore, en effet, dit qu'il a la *connaissance du monde entier*, qu'il connaît, meut et ordonne ce qui a été, ce qui est et ce qui sera. Cette idée de la personnalité divine est sans doute incomplète, car Anaxagore ne parle pas de la *conscience* que Dieu a de lui-même, ni de sa liberté ; c'est encore un Dieu immanent par son action et sa pensée, quoique déjà transcendant par ses attributs de simplicité et de pureté ; mais c'est un Dieu. (Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, IX, 6. Τὸν μὲν νοῦν, ὃς ἐστι κατ' αὐτὸ θεός. Cicer., *Acad.*, IV, 37.)

Il y a plus, d'après Aristote et Simplicius, Anaxagore aurait déjà compris que le but de l'intelligence est le bien. Mais il n'a certainement pas approfondi cette idée, toute naturelle en elle-même et presque inévitable ; ce qui prédomine à ses yeux, c'est l'ordre, la symétrie et le beau, sans que l'élément moral du bien soit mis en relief. Aristote et Plutarque croient aussi qu'Anaxagore fit procéder de l'intelligence tout ce qui est bien, et des autres choses tout ce qui est mal ; mais ils donnent à la pensée d'Anaxagore une précision qu'elle n'avait pas. Anaxagore ne semble pas avoir développé la notion qu'il avait de la Providence. Il est physicien avant tout. C'est ce qui devait lui attirer les vives critiques de Socrate, de Platon et d'Aristote lui-même. « Combien je me trouvai déchu de mes « espérances, dit Socrate dans le *Phédon*, lorsque continuant ma lecture, je trouvai « un homme qui ne fait aucun usage de l'intelligence, et qui, au lieu de s'en servir « pour expliquer l'ordonnance des choses, met à sa place l'air, l'éther et l'eau, et « d'autres choses aussi absurdes. Il me parut agir comme un homme qui dirait : « l'intelligence est le principe de toutes les actions de Socrate ; et qui, ensuite, « voulant rendre raison de chacune d'elles, dirait qu'aujourd'hui, par exemple, je « suis assis sur mon lit, parce que mon corps est composé d'os et de muscles, dis- « posés de telle ou telle manière ; et qui négligerait de dire la véritable cause, qui « est que je préfère la mort à une fuite honteuse. » (*Phædo*, p. 97, a, b, c.) — « Anaxa- « gore, dit à son tour Aristote, se sert de l'Intelligence comme d'une machine pour « la formation du monde ; et quand il est embarrassé d'expliquer pour quelle cause « ceci ou cela est nécessaire, alors il produit l'Intelligence sur la scène ; mais partout « ailleurs, c'est à toute autre cause plutôt qu'à l'intelligence qu'il attribue la produc- « tion des phénomènes. » Il y a exagération dans ces critiques des anciens, et encore plus dans celles des historiens modernes qui ne voient même pas un dieu dans l'*Intelligence* d'Anaxagore. — « Autre chose, dit-on, est la *cause*, autre chose, la *condition* sans laquelle la cause ne serait pas cause. La vraie cause est l'intelligence ou le Bien ; les phénomènes matériels ne sont que des conditions. » — Sans doute ; mais les conditions méritent bien d'être étudiées, puisque sans elles la cause n'agirait pas. L'intelligence divine a employé, pour parvenir à son but, des *moyens* nécessaires. Expliquer toutes choses en invoquant la volonté ou les intentions de Dieu, c'est d'abord s'exposer aux erreurs des hypothèses ; et de plus, c'est ne donner qu'une demi-explication. C'est indiquer la cause première et oublier les causes secondes ; c'est nommer l'ouvrier sans faire connaître les procédés de son art. Une explication, même *mécaniste*, du monde ne supprime donc pas l'existence de Dieu, pas plus qu'elle ne peut se suffire à elle-même. La physique d'Anaxagore, des Pythagoriciens, de Platon lui-même, comme plus tard celle de Descartes, est souvent un mécanisme pur, qui se concilie parfaitement avec leur idéalisme. Seulement Platon, comme Descartes, y ajoute la considération métaphysique des causes finales, dont il abuse parfois.

Ce n'est pas seulement par sa haute notion de l'intelligence divine qu'Anaxagore a

sont bientôt calcinées, tandis que le soleil, toujours inaltérable, brille d'un nouvel éclat [1].

75. Socrate conseillait l'étude des nombres; mais il recommandait, comme pour les autres sciences, de ne point s'engager dans la solution de vains problèmes. Il examinait lui-même jusqu'à quel point toutes les connaissances pouvaient être utiles : c'était là le sujet de ses entretiens avec ses disciples. Il les exhortait fortement à s'occuper de leur santé, soit en consultant les gens instruits sur le régime à suivre, soit en observant, dans le cours de la vie, quels aliments, quelles boissons, quels genres d'exercices leur étaient les plus convenables, et quel emploi ils en devaient faire pour conserver une santé parfaite. Il assurait qu'en se conduisant avec cette prudence, on trouverait difficilement un médecin qui sût mieux que nous-mêmes ce qui convient à notre propre santé. Si quelqu'un voulait s'élever au-dessus des connaissances humaines, il lui conseillait de s'appliquer à la divination. Quand on connaît, disait-il, les

devancé Socrate et Platon, mais encore par sa doctrine de l'intelligence humaine. De même que l'existence des êtres matériels n'est que relative, chacun d'eux tenant au tout par des liens indissolubles, et n'étant qu'une partie de l'infini; de même aussi toute intelligence individuelle n'a qu'une existence relative ; elle est en quelque sorte la prédominance de la raison universelle dans tel être particulier. Anaxagore était si pénétré du caractère absolu de l'intelligence divine et du caractère relatif des intelligences humaines, qu'on l'a accusé de scepticisme, au moins à l'égard du témoignage des sens. « Anaxagore les regarde comme impuissants et incapables de nous faire discerner la vérité. Pour preuve de leur infidélité, il cite le « changement insensible des couleurs. »

Dans le monde, en tant que sensible, tout est mêlé, tout enveloppe l'infini, tout est dans tout : de là pour nous l'indétermination et l'obscurité. Les données purement sensibles ont un caractère tout relatif; la raison même, en tant qu'individuelle, est relative aussi. De là l'incertitude des sens et de l'opinion. « Seule l'*Intelligence* a « la connaissance du monde entier : rien ne lui échappe... ce qui est, ce qui a été, « ce qui sera. » (Simpl., *Phys.*, 33, b.) Cependant l'homme participe, dans une faible mesure, à la raison universelle, et c'est là ce qui fait tout le prix de l'existence. « Quelqu'un demandait un jour à Anaxagore : « Pourquoi vaut-il mieux pour l'homme « être que de n'être pas? — Il répondit : Parce qu'il a le pouvoir de contempler « le ciel et l'harmonie de l'univers. » (Simpl., *ibid.*)

Anaxagore était né à Clazomènes vers l'an 500 (100 ans avant la mort de Socrate). Négligeant l'administration de ses affaires et toute préoccupation politique, il prit *pour unique patrie le ciel.* (V. Diogène de Laërte.) Il vint à Athènes dans un âge assez avancé, et y enseigna gratuitement; mais on l'accusa d'athéisme, comme plus tard Socrate. Vainement défendu par Périclès, il se réfugia à Lampsaque, où il mourut. — Sur Anaxagore, voir notre *Philosophie de Platon*, t. II, l. I, ch. II.

1. Objections par trop naïves, et qui eussent pu faire sourire Anaxagore.

signes que les dieux nous donnent de leur volonté, on ne manque jamais de recevoir leurs avis [1].

VIII

Voix divine qui inspirait Socrate. — Conclusion.

76. Socrate assurait qu'un génie lui montrait, par des signes certains, ce qu'il devait faire, ce qu'il devait éviter ; et cependant il a été condamné à la mort ! Osera-t-on pour cela le soupçonner de mensonge ? Observons d'abord qu'il avait fourni une si grande partie de sa carrière, que sa condamnation n'a guère devancé le terme naturel de ses jours ; ensuite qu'il n'a perdu que la portion la plus pénible de la vie, celle où l'esprit s'affaiblit. En la sacrifiant, en déployant toute la vigueur de son âme, en défendant sa cause avec toute la force de la vérité, de la justice et de la liberté, en recevant son arrêt avec autant de douceur que de courage, il s'est couvert de gloire.

77. On convient, en effet, qu'aucun homme dont on ait conservé la mémoire n'a plus noblement soutenu les approches de la mort. Il était obligé de vivre encore trente jours après sa condamnation, parce que les fêtes de Délos tombaient précisément dans le mois, et que personne ne peut être puni de

1. Il est à croire que, dans ce chapitre, Xénophon a rabaissé la pensée de Socrate, en lui prêtant une doctrine par trop étroite de l'utilité pratique. Les découvertes spéculatives qui paraissent au premier abord les plus inutiles sont ordinairement les plus fécondes; et quand elles ne le seraient pas, c'est la grandeur de l'homme que d'aimer la vérité pour elle-même.

La doctrine exclusive que Xénophon prête ici à Socrate a été partagée par plusieurs penseurs illustres. Malebranche, par exemple, écrivait :

« Les hommes ne sont pas nés pour devenir astronomes ou chimistes, pour passer « toute leur vie pendus à une lunette ou attachés à un fourneau, et pour tirer en- « suite des conséquences assez inutiles de leurs observations laborieuses. Je veux « qu'un astronome ait découvert le premier des terres, des mers ou des montagnes « dans la lune ; qu'il se soit aperçu le premier des taches qui tournent sur le soleil « et qu'il en ait exactement calculé les mouvements. Je veux qu'un chimiste ait en- « fin trouvé le secret de fixer le mercure ou de faire de cet alkaest, par lequel Van « Helmont se vantait de dissoudre tous les corps : en sont-ils devenus pour cela « plus sages et plus heureux ? »

Nicole a dit aussi : « Si l'on s'y applique dans le dessein d'y employer toutes les « forces de son esprit, on ne voit pas que l'étude des sciences spéculatives, comme

mort, que le vaisseau sacré de la théorie ne soit revenu de cette île [1]. Tous ceux qui le virent pendant ce délai reconnurent qu'il n'avait rien changé à sa manière ordinaire de vivre. Son inaltérable sérénité, sa gaieté même, commandaient l'admiration et le plaçaient au-dessus de tous les hommes. En effet, peut-on mourir avec plus de fermeté ? peut-on avoir une mort plus belle ? et la plus belle mort n'est-elle pas en même temps la plus heureuse et la plus agréable aux dieux ?

78. Je vais raconter ce que je tiens d'Hermogène, fils d'Hipponique. Mélitus avait déjà porté l'accusation contre Socrate ; et ce sage s'entretenait de toute autre chose que de son procès. Hermogène lui dit alors qu'il devrait bien songer à son apologie. « Quoi ! dit Socrate, il ne vous semble pas que je m'en sois occupé toute ma vie ? » Et comme Hermogène lui demandait par quel moyen, il répondit que c'était en s'appliquant sans cesse à considérer ce qui est juste ou injuste, à pratiquer la justice, à fuir l'injustice : ce qu'il jugeait être la plus belle défense. « Mais ne voyez-vous pas, Socrate, que les juges d'Athènes ont déjà sacrifié bien des innocents, et qu'ils ont absous bien des coupables ? — Plus d'une fois, mon cher Hermogène, j'ai voulu m'occuper d'une apologie que je prononcerais devant mes juges : mon génie s'y est opposé. »

« de la géométrie, de l'astronomie ou de la physique, soit autre chose qu'un amu-
« sement assez vain, ni qu'elles soient beaucoup plus estimables que l'ignorance de
« toutes ces choses, qui a au moins cet avantage qu'elle est moins pénible et qu'elle
« ne donne pas lieu à cette sotte vanité que l'on tire souvent de ces connaissances
« stériles et infructueuses. Non-seulement ces sciences ont des recoins et des enfon-
« cements fort peu utiles, mais elles sont toutes inutiles, si on les considère en elles-
« mêmes et pour elles-mêmes. Les hommes ne sont pas nés pour employer leur
« temps à mesurer des lignes, à examiner les rapports des angles, à considérer les
« divers mouvements de la matière : leur esprit est trop grand, leur vie trop courte,
« leur temps trop précieux pour s'occuper à de si petits objets. »

Socrate, Malebranche et Nicole ont raison sous un point de vue, quand ils affirment que la science de la matière ne peut suffire seule à l'âme immatérielle de l'homme ; que celui-ci, après avoir considéré les apparences mobiles et multiples des objets, a besoin de s'élever jusqu'à leur Idée une et immuable. Mais ils sont dans l'erreur s'ils nient que la science de la matière puisse être d'aucune utilité pour l'homme, et qu'elle puisse favoriser son progrès moral en favorisant son progrès physique. Le moraliste et le physicien, le chimiste et le géomètre, n'ont en réalité qu'un seul but, ne travaillent qu'à une seule œuvre, la civilisation, par cela même la bonté morale et le bonheur de l'humanité.

1. Voir sur ce vaisseau sacré le début du *Phédon* : « Il se trouva que la veille
« du jugement on avait couronné la poupe du vaisseau que les Athéniens envoient

79. Hermogène reprit : « Ce que vous dites me surprend. — Eh quoi ! vous vous étonnez que les dieux jugent qu'il m'est avantageux que je finisse ma carrière ! Ignorez-vous que je puis défier qui que ce soit de prouver qu'il ait vécu ou plus irréprochable ou plus heureux que je ne l'ai été jusqu'à ce jour[1] ? Car je crois qu'on ne peut mieux vivre qu'en cherchant à devenir meilleur ; ni plus agréablement, qu'en sentant qu'on le devient en effet. C'est un bonheur que je n'ai cessé d'éprouver jusqu'à présent, et dont je me suis rendu témoignage en interrogeant ma conscience, en fréquentant les autres, en me comparant avec eux. Mes amis m'ont jugé comme moi ; et je ne puis croire que ce soit par une tendresse aveugle, car tous les amis porteraient le même jugement sur ceux qu'ils aiment : non, mes amis ne se sont pas aveuglés ; mais ils ont cru que dans ma société ils devenaient eux-mêmes plus vertueux.

80. Si je vis, ne serai-je pas forcé de payer le tribut à la vieillesse ? Ma vue s'affaiblira, mon oreille deviendra moins sensible, mon intelligence perdra chaque jour de sa force ; je serai lent à comprendre ; j'oublierai facilement ce que j'aurai appris. Privé dès lors de tous les avantages qui auparavant auront fait mon bonheur, si je n'ai pas le sentiment de ce déclin, j'aurai cessé de vivre : que je m'en aperçoive, je traînerai une vie triste et malheureuse. Mourrai-je injustement ? s'il y a de la honte dans une injustice, comment n'y en aurait-il pas dans toute espèce d'injustice ? eh bien ! le monde flétrira mes bourreaux d'un opprobre éternel. Quant à moi, qui me reprochera d'avoir été mal connu et victime de l'injustice ?

« chaque année à Délos. — Qu'est-ce donc que ce vaisseau ? — C'est au dire des « Athéniens le même vaisseau sur lequel jadis Thésée conduisit en Crète les sept « jeunes gens et les sept jeunes filles qu'il sauva en se sauvant lui-même. On ra« conte qu'à leur départ les Athéniens firent vœu à Apollon, si Thésée et ses com« pagnons échappaient à la mort, d'envoyer chaque année à Délos une *théorie ;* et « depuis ce temps, ils ne manquent pas d'accomplir leur vœu. Quand vient l'époque « de la théorie, une loi ordonne que la ville soit pure, et défend d'exécuter aucune « sentence de mort avant que le vaisseau soit arrivé à Délos et revenu ; et quel« quefois le voyage dure longtemps, lorsque les vents sont contraires. La théorie « commence aussitôt que le prêtre d'Apollon a couronné la poupe du vaisseau, « ce qui eut lieu, comme je le disais, la veille du jugement de Socrate. Voilà pour« quoi il s'est écoulé un si long intervalle entre sa condamnation et sa mort. »

1. Ce passage, fort contraire à la modestie accoutumée de Socrate, doit être con-

81. En portant mes regards sur l'antiquité, je ne vois pas que la même renommée se partage entre les oppresseurs et les opprimés. Oui, j'en suis certain, les hommes honoreront ma mémoire : ils n'auront pas les mêmes sentiments pour Socrate et pour ses persécuteurs. Ils rendront toujours témoignage que jamais je ne fus injuste envers personne ; et que, loin d'être corrupteur, j'ai travaillé constamment à rendre meilleurs ceux qui m'ont fréquenté. »

82. Voilà ce qu'Hermogène et plusieurs autres ont entendu de sa bouche. Tous les amis de la vertu qui ont connu Socrate le regrettent encore, parce qu'ils trouvaient auprès de lui les plus grands secours dans la recherche de la vertu. Pour moi, je l'ai vu tel que je l'ai dépeint : si religieux, qu'il n'osait rien entreprendre sans un avis du ciel ; si juste, qu'il ne nuisit amais à personne, et qu'il faisait le plus grand bien à tous ceux qui recherchaient son amitié ; si tempérant, qu'il ne préféra jamais l'agréable à l'honnête ; si prudent, qu'il ne se trompait jamais, lorsqu'il avait à prononcer sur ce qui était le meilleur ou le pire ; n'ayant pas besoin de conseil, se suffisant toujours à lui-même, joignant les ressources du raisonnement au talent de la parole ; aussi habile à juger les hommes qu'à les reprendre de leurs fautes, et à les porter à l'honneur et à la vertu : tel m'a paru Socrate, le meilleur, le plus heureux des humains. Que ceux qui ne partagent point mon opinion comparent les mœurs des autres hommes à celles de Socrate, et qu'ils jugent ensuite[1].

sidéré plutôt comme l'opinion du disciple sur le maître que comme celle du maître sur lui-même.

1. L'authenticité de ce chapitre, l'un des plus faibles des *Mémorables*, a été contestée par plusieurs critiques.

EXTRAITS ET ÉCLAIRCISSEMENTS

EXTRAITS ET ÉCLAIRCISSEMENTS

I

Portrait de Socrate.

ALCIBIADE. Pour louer Socrate, mes amis, j'userai de comparaisons : Socrate croira peut-être que par ce moyen je cherche à faire rire, mais ces images auront pour objet la vérité et non la plaisanterie.

Je dis d'abord que Socrate ressemble tout à fait à ces silènes qu'on voit exposés dans les ateliers des statuaires, et que les artistes représentent avec une flûte ou des pipeaux à la main : si vous séparez les deux pièces dont ces statues se composent, vous trouvez dans l'intérieur l'image de quelque divinité. Je dis ensuite que Socrate ressemble particulièrement au satyre Marsyas. Quant à l'extérieur, Socrate, tu ne disconviendras pas de la ressemblance; et quant au reste, écoute ce que j'ai à te dire : N'es-tu pas un railleur effronté? Si tu le nies, je produirai des témoins. N'es-tu pas aussi joueur de flûte, et bien plus admirable que Marsyas? Il charmait les hommes par la puissance des sons que sa bouche tirait de ses instruments, et c'est ce que fait encore aujourd'hui quiconque exécute les airs de ce satyre ; en effet, ceux que jouait Olympus, je prétends qu'ils sont de Marsyas, son maître. Or, grâce à leur caractère divin, ces airs, que ce soit un artiste habile ou une méchante joueuse de flûte qui les exécute, ont seuls la vertu de nous enlever à nous-mêmes, et de faire connaître ceux qui ont besoin des initiations et des dieux. La seule différence qu'il y ait à cet égard entre Marsyas et toi, Socrate, c'est que, sans le secours d'aucun instrument, avec de simples discours, tu fais la même chose. Qu'un autre parle, fût-ce même le plus habile orateur, il ne fait, pour ainsi dire, aucune impression sur nous; mais que tu parles toi-même, ou qu'un autre répète tes discours, si peu versé qu'il soit dans l'art de la parole, tous les auditeurs, hommes, femmes ou adolescents, sont saisis et transportés. Pour moi, mes amis, si je ne craignais de vous paraître tout à fait ivre, je vous attesterais avec serment l'effet extraordinaire que ses discours ont produit et produisent encore sur moi. Quand je l'entends, le cœur me bat avec plus de violence qu'aux corybantes ; ses paroles me font verser

des larmes, et je vois un grand nombre d'auditeurs éprouver les mêmes émotions. En entendant Périclès et nos autres grands orateurs, je les ai trouvés éloquents; mais ils ne m'ont fait éprouver rien de semblable. Mon âme n'était point troublée, elle ne s'indignait point contre elle-même de son esclavage. Mais, en écoutant ce Marsyas, la vie que je mène m'a souvent paru insupportable. Tu ne contesteras pas, Socrate, la vérité de ce que je dis là; et je sens que, dans ce moment même, si je me mettais à prêter l'oreille à tes discours, je n'y résisterais pas, ils produiraient sur moi la même impression. C'est un homme qui me force de convenir que, manquant moi-même de bien des choses, je néglige mes propres affaires pour m'occuper de celles des Athéniens. Je suis donc obligé de m'éloigner de lui en me bouchant les oreilles, comme pour échapper aux sirènes [1]; sinon, je resterais jusqu'à la fin de mes jours assis à côté de lui. Cet homme réveille en moi un sentiment dont on ne me croirait guère susceptible, c'est celui de la honte : oui, Socrate seul me fait rougir : car j'ai la conscience de ne pouvoir rien opposer à ses conseils : et pourtant, après l'avoir quitté, je ne me sens pas la force de renoncer à la faveur populaire. Je le fuis donc et fuis en esclave; mais, quand je le revois, je rougis à ses yeux d'avoir démenti mes paroles par ma conduite; et souvent j'aimerais mieux, je crois, qu'il n'existât pas : et cependant, si cela arrivait, je sais bien que je serais plus malheureux encore; de sorte que je ne sais comment faire avec cet homme-là.

Telle est l'impression que produit sur moi et sur beaucoup d'autres a flûte de ce satyre.

Nous nous trouvâmes ensemble à l'expédition contre Potidée, et nous y fûmes camarades de chambrée. Là je voyais Socrate l'emporter, non-eulement sur moi, mais sur tous les autres, par sa patience à supporter es fatigues. S'il nous arrivait, comme c'est assez l'ordinaire en campagne, de manquer de vivres, Socrate souffrait la faim et la soif avec plus de courage qu'aucun de nous. Étions-nous dans l'abondance, il savait en jouir mieux que personne. Sans aimer à boire, il buvait plus que qui que ce fût s'il y était forcé; et, ce qui va vous étonner, personne ne l'a jamais vu ivre. L'hiver est très-rigoureux dans ce pays-là; la manière dont Socrate résistait au froid allait jusqu'au prodige. Dans le temps de la plus forte gelée, quand personne n'osait sortir, ou du moins ne sortait que bien vêtu, bien chaussé, les pieds enveloppés de feutre et de peaux d'agneaux, lui ne laissait pas d'aller et de venir avec le même manteau qu'il avait coutume de porter, et il marchait pieds nus sur la glace beaucoup plus aisément que nous qui étions bien chaussés; au

1 Homère, *Odyssée*, liv. XII, v. 47.

point que les soldats le voyaient de mauvais œil, croyant qu'il voulait les braver. Tel fut Socrate à l'armée.

Mais voici encore ce que fit et supporta cet homme courageux [1] pendant cette même expédition; le trait est digne d'être écouté. Un matin on l'aperçut debout, méditant sur quelque chose. Ne trouvant pas ce qu'il cherchait, il ne s'en alla pas, mais continua de réfléchir dans la même posture. Il était déjà midi : nos gens l'observaient et se disaient avec étonnement les uns aux autres que Socrate était là rêvant depuis le matin. Enfin, vers le soir, des soldats ioniens, après avoir soupé, apportèrent leurs lits de campagne dans l'endroit où il se trouvait, afin de coucher au frais (car on était en été), et d'observer en même temps s'il passerait la nuit dans la même attitude. En effet, il continua de se tenir debout jusqu'au lever du soleil. Alors, après avoir fait sa prière au soleil, il se retira.

Voulez-vous savoir comment il se comporte dans les batailles? c'est encore une justice qu'il faut lui rendre. Dans cette affaire dont les généraux m'attribuèrent tout l'honneur, ce fut lui qui me sauva la vie. Me voyant blessé, il ne voulut jamais m'abandonner, et me préserva, moi et mes armes, de tomber entre les mains des ennemis. Alors, Socrate, j'insistai vivement auprès des généraux pour te faire adjuger le prix de la valeur, et c'est encore un fait que tu ne pourras me contester ni traiter de mensonge; mais les généraux, par égard pour mon rang, voulant me donner le prix, tu te montras toi-même plus empressé qu'eux à me le faire décerner à ton préjudice. La conduite de Socrate, mes amis, mérite encore d'être observée dans la retraite de notre armée après la déroute de Délium. Je m'y trouvais à cheval, et lui à pied, pesamment armé. Nos gens commençant à fuir de toutes parts, Socrate se retirait avec Lachès. Je les rencontre et leur crie d'avoir bon courage, que je ne les abandonnerai point. C'est là que j'ai connu Socrate beaucoup mieux encore qu'à Potidée; car, me trouvant à cheval, j'avais moins à m'occuper de ma sûreté personnelle. Je remarquai d'abord combien il surpassait Lachès en présence d'esprit; je trouvai ensuite que, là comme à Athènes, il marchait fièrement et avec un regard dédaigneux [2], pour parler comme toi, Aristophane. Il considérait tranquillement tantôt les nôtres, tantôt l'ennemi; faisant voir au loin, par sa contenance, qu'on ne l'aborderait pas impunément. Aussi se retira-t-il sain et sauf, lui et son compagnon; car, à la guerre, on n'attaque pas ordinairement celui qui montre de telles dispositions, on poursuit plutôt ceux qui fuient à toutes jambes.

1. *Odyssée*, liv. IV, v. 242.
2. Expressions attribuées à Socrate par le chœur des *Nuées* d'Aristophane, v. 361.

Je pourrais ajouter à la louange de Socrate un grand nombre de faits non moins admirables; peut-être, cependant, trouverait-on à en citer de pareils de la part d'autres hommes. Mais ce qui rend Socrate digne de toute admiration, c'est de n'avoir son semblable ni chez les anciens ni chez nos contemporains. On pourrait, par exemple, comparer Brasidas ou tel autre à Achille, Périclès à Nestor et à Anténor; et il est d'autres personnages entre lesquels il serait facile d'établir de semblables rapprochements. Mais on ne trouverait personne, soit chez les anciens, soit chez les modernes, qui approchât en rien de cet homme, de ses discours, de ses originalités; à moins de le comparer, comme j'ai fait, non pas à un homme, mais aux silènes et aux satyres, lui et ses discours : car j'ai oublié de dire, en commençant, que ses discours aussi ressemblent parfaitement aux silènes qui s'ouvrent. En effet, malgré le désir qu'on a d'écouter Socrate, ce qu'il dit paraît, au premier abord, entièrement grotesque. Les expressions dont il revêt sa pensée sont grossières comme la peau d'un impudent satyre. Il ne vous parle que d'ânes bâtés, de forgerons, de cordonniers, de corroyeurs, et il a l'air de dire toujours la même chose dans les mêmes termes; de sorte qu'il n'est pas d'ignorant et de sot qui ne puisse être tenté d'en rire. Mais qu'on ouvre ses discours, qu'on en examine l'intérieur, on trouvera d'abord qu'eux seuls sont pleins de sens, ensuite qu'ils sont tous divins, et qu'ils renferment les plus nobles images de la vertu ; en un mot, tout ce que doit avoir devant les yeux quiconque veut devenir un homme de bien. Voilà, mes amis, ce que je loue dans Socrate.

PLATON (*Banquet*, trad. Schwalbé).

II

Socrate et la société athénienne. — Le banquet d'Agathon.

APOLLODORE. Pour moi, il n'y a pas encore trois ans que je fréquente Socrate et que je m'attache à étudier chaque jour toutes ses paroles et toutes ses actions. Avant ce temps-là j'errais de côté et d'autre, et, croyant mener une vie raisonnable, j'étais le plus malheureux de tous les hommes. Je m'imaginais, comme tu fais maintenant, qu'il n'y avait rien dont il ne fallût s'occuper plutôt que de philosophie. — Allons, ne raille point, mais dis-moi quand eut lieu la conversation dont je te parle. — Nous étions bien jeunes toi et moi : ce fut dans le temps qu'Agathon remporta le prix avec sa première tragédie, et le lendemain du jour où, en l'honneur de sa victoire, il sacrifia aux dieux, entouré de

ses choristes. — Tu parles de loin, ce me semble ; mais de qui tiens-tu ce que tu sais ? Est-ce de Socrate ? — Non, par Jupiter ! mais d'un certain Aristodème du bourg de Cydathène, un petit homme qui va toujours nu-pieds. Il était présent, et, si je ne me trompe, c'était alors un des hommes le plus épris de Socrate. J'ai quelquefois interrogé Socrate sur des particularités que je tenais de cet Aristodème, et leurs récits étaient d'accord. — Que tardes-tu donc à me raconter l'entretien ? — J'y consens. Il ne tiendra qu'à toi d'entendre ce récit. Aussi bien, outre le profit que je trouve à parler ou à entendre parler de philosophie, il n'y a rien au monde où je prenne tant de plaisir ; tandis qu'au contraire je me meurs d'ennui quand je vous entends, vous autres riches et gens d'affaires, parler de vos intérêts. Je déplore votre aveuglement et celui de vos amis : vous croyez faire merveilles, et vous ne faites rien de bon. Peut-être vous aussi, de votre côté, me trouvez-vous fort à plaindre, et il me semble que vous avez raison ; mais moi je ne fais pas que croire que vous êtes à plaindre, je suis convaincu que vous l'êtes. — Tu es toujours le même, Apollodore ! disant du mal de toi et des autres, toujours persuadé que tous les hommes, excepté Socrate, sont misérables, à commencer par toi. Je ne sais pas pourquoi on t'a donné le nom de *Furieux ;* mais je sais bien qu'il y a toujours quelque chose de cela dans tes discours. Tu es toujours aigri contre toi et contre tout le reste des hommes, excepté Socrate. — Il te semble donc, mon cher, qu'il faut être un furieux et un insensé pour parler ainsi de moi et de tous, tant que vous êtes ? — Ce n'est pas le moment, Apollodore, de disputer là-dessus. Consens maintenant à satisfaire notre curiosité, et redis-nous les discours qui furent tenus chez Agathon. — Les voici à peu près. Ou plutôt prenons la chose dès le commencement ; c'est ainsi qu'Aristodème l'a racontée.

Je rencontrai Socrate, dit-il, qui sortait du bain et qui avait aux pieds des sandales contre sa coutume. Je lui demandai où il allait si beau. Je vais souper chez Agathon, me répondit-il. J'ai refusé d'assister à la fête qu'il donnait hier pour célébrer sa victoire, parce que je craignais la foule ; mais je me suis engagé pour aujourd'hui, voilà pourquoi tu me vois si paré. Je me suis fait beau pour aller chez un beau garçon. Mais toi, Aristodème, serais-tu d'humeur à y venir aussi souper, quoique tu ne sois point prié ? — Comme tu voudras, lui dis-je. — Suis-moi donc, et changeons le proverbe en montrant qu'un honnête homme aussi peut aller souper chez un honnête homme sans en être prié. J'accuserais volontiers Homère [1] de n'avoir pas seulement changé ce proverbe, mais de s'en être moqué lorsque, après nous avoir représenté Agamemnon

1. *Iliade*, liv. II, v. 408.

comme un grand guerrier et Ménélas comme un assez faible combattant, il fait venir Ménélas au festin d'Agamemnon sans être invité, c'est-à-dire l'inférieur à la table du supérieur. — J'ai bien peur, dis-je à Socrate, de n'être pas tel que tu voudrais, mais plutôt, selon Homère, l'homme médiocre qui se rend à la table du sage sans être invité. Au surplus, c'est toi qui me conduis, c'est à toi de me défendre, car pour moi je n'avouerai pas que je viens sans invitation ; je dirai que c'est toi qui m'as prié. — Nous sommes deux [1], répondit Socrate, et nous trouverons l'un ou l'autre ce qu'il faudra dire. Allons seulement. Nous nous dirigeâmes vers le logis d'Agathon en nous entretenant de la sorte. Mais, pendant le trajet, Socrate étant devenu tout pensif ralentit le pas et demeura en arrière. Je m'arrêtai pour l'attendre, mais il me dit d'aller toujours devant. Arrivé à la maison d'Agathon, je trouvai la porte ouverte ; et il m'advint même une assez plaisante aventure. Un esclave d'Agathon me mena sur-le-champ dans la salle où était la compagnie, qui était déjà à table et qui attendait que l'on servît. Agathon, aussitôt qu'il me vit : O Aristodème, s'écria-t-il, sois le bienvenu si tu viens pour souper. Si c'est pour autre chose, nous en parlerons un autre jour. Je t'ai cherché hier pour te prier d'être des nôtres, mais je n'ai pu te trouver. Et Socrate, pourquoi ne nous l'amènes-tu pas ? — Là-dessus je me retourne, et je vois que Socrate ne m'a pas suivi. Je suis venu avec lui, leur dis-je, c'est lui-même qui m'a invité. — Tu as bien fait d'accepter, reprit Agathon ; mais lui, où est-il ? — Il marchait sur mes pas, et je ne conçois pas ce qu'il peut être devenu. — Enfant, dit Agathon, va voir où est Socrate, et amène-le-nous. Et toi, Aristodème, mets-toi à côté d'Éryximaque. Enfant, qu'on lui lave les pieds afin qu'il prenne place. Cependant un autre esclave vint annoncer qu'il avait trouvé Socrate debout sur le seuil de la maison voisine ; mais qu'on avait beau l'appeler, qu'il ne voulait point venir. Voilà une chose étrange, dit Agathon. Retourne et ne le quitte point qu'il ne soit entré. — Non, non, dis-je alors, laissez-le. Il lui arrive assez souvent de s'arrêter ainsi en quelque lieu qu'il se trouve. Vous le verrez bientôt, si je ne me trompe. Ne le troublez donc pas, laissez-le. — Si c'est là ton avis, dit Agathon, à la bonne heure. Et vous, enfant, servez-nous. Apportez-nous ce que vous voudrez, comme si vous n'aviez personne ici pour vous donner des ordres, car c'est un soin que je n'ai jamais pris. Moi et mes amis, regardez-nous comme des hôtes que vous auriez vous-mêmes conviés. Faites donc tout de votre mieux, et tirez-vous-en à votre honneur. — Nous commençâmes à souper, et Socrate ne venait point. A chaque instant, Agathon voulait qu'on l'envoyât chercher ; mais j'empêchais tou-

1. *Iliade*, liv. x, v. 224.

jours qu'on ne le fît. Enfin Socrate entra après nous avoir fait attendre quelque temps, selon sa coutume, et comme on avait à moitié soupé; Agathon, qui était seul sur un lit au bout de la table, le pria de se mettre auprès de lui. Viens, dit-il, Socrate, que je m'approche de toi le plus que je pourrai pour tâcher d'avoir ma part des sages pensées que tu viens de trouver ici près. Car j'ai la certitude que tu as trouvé ce que tu cherchais; autrement tu serais encore à la même place. — Quand Socrate se fut assis : Plût aux dieux, dit-il, que la sagesse, Agathon, fût quelque chose qui pût couler d'un esprit dans un autre, quand deux hommes sont en contact, comme l'eau coule, à travers une chausse de laine, d'une coupe pleine dans une coupe vide! Si la pensée était une chose de cette nature, ce serait à moi de m'estimer heureux d'être auprès de toi : je me remplirais, ce me semble, de cette bonne et abondante sagesse que tu possèdes; car pour la mienne, c'est quelque chose de médiocre et d'équivoque, c'est un songe, pour ainsi dire. La tienne, au contraire, est une sagesse magnifique et riche des plus belles espérances, témoin le vif éclat qu'elle jette en ta jeunesse et les applaudissements que plus de trente mille Grecs viennent de lui donner. — Tu es un railleur, reprit Agathon; mais nous examinerons tantôt quelle est la meilleure de ta sagesse ou de la mienne, et Bacchus sera notre juge. Présentement ne songe qu'à souper.

Quand Socrate et les autres convives eurent achevé de souper, on fit les libations, on chanta un hymne en l'honneur du dieu, et, après toutes les cérémonies ordinaires, on parla de boire. Pausanias prit alors la parole : Voyons, dit-il, comment nous boirons sans nous faire mal. Moi, je déclare que je suis encore incommodé de la débauche d'hier; et j'ai besoin de respirer un peu, ainsi que la plupart de vous, je pense; car hier vous étiez des nôtres. Avisons donc à boire modérément. — Pausanias, dit Aristophane, tu me fais grand plaisir de vouloir qu'on se ménage; car je suis un de ceux qui se sont le moins épargnés la nuit dernière. — Que je vous aime de cette humeur, dit Éryximaque, fils d'Acumène! Mais il reste un avis à prendre : Agathon se trouve-t-il en état de bien boire? — Pas plus que vous, répondit-il. — Tant mieux pour nous, reprit Éryximaque, pour moi, pour Aristodème, pour Phèdre et pour les autres, si vous, les braves, vous êtes rendus : car nous sommes toujours de pauvres buveurs. Je ne parle pas de Socrate, il boit comme on veut; peu lui importe donc le parti qu'on prendra. Ainsi, puisque je ne vois personne ici en humeur de bien boire, j'en serai moins importun si je vous dis quelques mots de vérité sur l'ivresse. Mon expérience de médecin m'a parfaitement prouvé que l'excès du vin est funeste à l'homme. Je l'éviterai toujours tant que je pourrai; et jamais je ne le conseillerai aux autres, surtout quand ils se sentiront encore la tête pesante d'une orgie

de la veille. — Tu sais, lui dit Phèdre de Myrrhinos en l'interrompant, que je suis volontiers de ton avis, surtout quand tu parles médecine; mais tu vois que tout le monde est raisonnable aujourd'hui. — Il n'y eut qu'une voix : on résolut d'un commun accord de ne point faire présentement de débauche, et de ne boire que pour son plaisir. — Puisqu'il est convenu, dit Éryximaque, qu'on ne forcera personne, et que chacun boira comme il voudra, je suis d'avis que l'on renvoie premièrement cette joueuse de flûte. Qu'elle aille jouer pour elle, ou, si elle veut, pour les femmes dans l'intérieur. Quant à nous, si vous m'en croyez, nous lierons ensemble quelque conversation. Je vous en proposerai même le sujet, si bon vous semble. — Chacun d'applaudir et de l'engager à entrer en matière. Éryximaque reprit donc : Je commencerai par ce vers de la Ménalippe d'Euripide : *Ce discours n'est pas de moi, mais de Phèdre.* Car Phèdre me dit chaque jour avec une espèce d'indignation : O Éryximaque, n'est-ce pas une chose étrange que, de tant de poëtes qui ont fait des hymnes et des cantiques en l'honneur de la plupart des dieux, aucun n'ait fait l'éloge de l'Amour, qui est pourtant un si grand dieu ! Vois les sophistes habiles : ils composent tous les jours de grands discours en prose à la louange d'Hercule et des autres demi-dieux, témoin le fameux Prodicus, et cela n'est pas surprenant. J'ai même vu un livre qui portait pour titre l'*Éloge du sel*, où le savant auteur exagérait les merveilleuses qualités du sel et les grands services qu'il rend à l'homme. En un mot, on ne voit presque rien qui n'ait eu son panégyrique. Comment se peut-il donc faire que, dans cette grande ardeur de louer tant de choses, personne jusqu'à ce jour n'ait entrepris de célébrer dignement l'Amour, et qu'on ait oublié un si grand dieu ? Pour moi, continua Éryximaque, j'approuve l'indignation de Phèdre. Je veux donc payer mon tribut à l'Amour et me le rendre favorable. Il me semble en même temps qu'il siérait très-bien à une compagnie comme la nôtre d'honorer ce dieu. Si cela vous plaît, il ne faut point chercher d'autre sujet de conversation. Chacun improvisera de son mieux un discours à la louange de l'Amour. On fera le tour de gauche à droite. Ainsi Phèdre parlera le premier; d'abord parce que c'est son rang, ensuite parce qu'il est l'auteur de la proposition que je vous fais. — Je ne doute pas, Éryximaque, dit Socrate, que ton avis ne passe tout d'une voix. Ce n'est pas moi du moins qui le combattrai, moi qui fais profession de ne savoir que l'amour. Ce n'est pas non plus Agathon, ni Pausanias, ni certes Aristophane, lui qui est tout dévoué à Bacchus et à Vénus. Je puis également répondre du reste de la compagnie; quoique, à dire vrai, la partie ne soit pas égale pour nous autres qui sommes les derniers. En tout cas, si ceux qui nous précèdent font bien leur devoir et épuisent la matière, nous en serons quittes pour donner notre approbation. Que Phèdre

commence donc sous d'heureux auspices, et qu'il loue l'Amour! — Le sentiment de Socrate fut unanimement adopté. De rendre ici mot pour mot tous les discours que l'on prononça, c'est ce que vous ne devez pas attendre de moi; Aristodème, de qui je les tiens, n'ayant pu me les rapporter si parfaitement, et moi-même ayant laissé échapper quelque chose du récit qu'il m'en a fait: mais je vous redirai l'essentiel.

PLATON (*Banquet*).

III

Socrate et Phèdre aux bords de l'Ilissus.

SOCRATE. Mon cher Phèdre, où vas-tu de ce pas et d'où viens-tu?

PHÈDRE. Je viens, Socrate, de chez Lysias, fils de Céphale, et je m'en vais faire une promenade hors des murs, car j'ai passé chez lui une matinée entière; et pour suivre le précepte de notre ami Acumène, je me promène sur les chemins: ce qui est moins fatigant, dit-il, que de se promener dans les dromes.

SOCRATE. Il a raison, mon ami; mais Lysias, à ce qu'il semble, était à la ville.

PHÈDRE. Oui, chez Épicrate, dans la maison Morychie, proche du temple de Jupiter olympien.

SOCRATE. Quel fut donc votre passe-temps? Je suis sûr que Lysias vous a régalés de discours.

PHÈDRE. Tu le sauras si tu as le loisir de m'accompagner et de m'écouter.

SOCRATE. Eh quoi! penses-tu, pour me servir de l'expression de Pindare, que je ne mette pas au-dessus de toute affaire le plaisir d'apprendre ce qui s'est passé entre toi et Lysias?

PHÈDRE. Que dis-tu, excellent Socrate? Crois-tu qu'un discours que Lysias, l'écrivain le plus habile de notre temps, a composé à loisir et avec beaucoup de soin, un homme aussi médiocre que moi puisse te le rendre d'une manière digne de ce grand orateur? Je suis bien éloigné de posséder ce talent, et je le préférerais à beaucoup de richesses.

SOCRATE. O Phèdre! si je ne connais pas Phèdre, je ne me connais pas moi-même. Mais cette supposition est fausse, et je suis convaincu qu'il ne s'est pas contenté d'entendre une fois le discours de Lysias; mais qu'il l'a prié de le lire plusieurs fois, et que celui-ci s'est empressé de céder à son désir. Je sais encore que cela ne lui a pas suffi, et qu'il a fini par s'emparer du cahier pour examiner certains endroits qu'il désirait surtout connaître. De cette manière il a consacré toute la matinée à

cette étude ; il est ensuite sorti pour faire une promenade, et, par le Chien ! si je ne me trompe, il sait tout le discours, s'il n'est pas trop long. Comme il était sorti de la ville pour le méditer à son aise, il a rencontré un malheureux qui a la passion d'entendre des discours : à sa vue il s'est réjoui de pouvoir lui faire partager son enthousiasme, et il l'a forcé de l'accompagner. Mais, comme cet homme passionné pour les discours le priait de le satisfaire, il a fait le difficile et s'est donné l'air de quelqu'un qui ne se soucie pas de communiquer ce qu'il sait ; et au fond, si on ne prenait pas plaisir à l'écouter, il serait homme à se faire écouter de force. Conjure-le donc, Phèdre, de faire à présent ce qu'il sera obligé de faire tout à l'heure d'une manière ou d'une autre.

PHÈDRE. Je vois bien que le meilleur parti à prendre, c'est de te rapporter ce discours comme je pourrai : aussi bien tu me parais ne pas vouloir me laisser aller que je ne t'aie satisfait d'une manière quelconque.

SOCRATE. Tu ne te trompes pas.

PHÈDRE. Je vais donc m'acquitter comme je dis. A la vérité, Socrate, je ne me suis point attaché aux paroles mêmes ; mais j'ai retenu à peu près le sens de tout ce qu'a dit Lysias. Je vais te rapporter en ordre tous ses arguments d'une manière substantielle, et je commence par le premier.

SOCRATE. Fort bien, mon cher ; mais commence par me montrer ce que tu tiens à la main gauche caché sous ta robe, car je soupçonne que c'est le discours lui-même. S'il en est ainsi, sache que je t'aime beaucoup ; mais, puisque nous avons Lysias lui-même, je ne suis nullement disposé à me livrer à son disciple pour lui servir de matière à exercice. Allons, montre-moi le discours.

PHÈDRE. Cesse tes instances, le voici. Tu me fais perdre, Socrate, l'espoir que j'avais de m'exercer à tes dépens. Mais où veux-tu que nous allions nous asseoir pour faire cette lecture ?

SOCRATE. Détournons-nous de ce côté et suivons le cours de l'Ilissus ; ensuite arrêtons-nous dans l'endroit où nous ne serons pas importunés.

PHÈDRE. C'est fort à propos, il me semble, que je n'ai pas mis de chaussure ; pour toi, tu n'en portes jamais. Il nous sera donc très-facile de marcher dans le courant et de nous baigner les pieds ; ce qui ne sera pas une chose désagréable, surtout dans cette saison et à cette heure du jour.

SOCRATE. Marchons donc, et observe l'endroit où nous pourrons nous asseoir.

PHÈDRE. Vois-tu ce platane si élevé ?

SOCRATE. Assurément.

PHÈDRE. Il y a de l'ombre, un air frais et de l'herbe pour nous asseoir ou nous coucher, si nous l'avons pour agréable.

SOCRATE. Eh bien! avance.

PHÈDRE. Dis-moi, Socrate, n'est-ce pas sur les bords de l'Ilissus, comme on le rapporte, que Borée enleva Orithye?

SOCRATE. On le dit.

PHÈDRE. Est-ce dans cet endroit? L'onde est ici agréable, pure et limpide, et ces bords semblent disposés pour les jeux des jeunes filles.

SOCRATE. Non, c'est plus bas, à une distance de deux ou trois stades, là où l'on traverse le fleuve près du temple de Diane chasseresse, et où il y a un autel de Borée.

PHÈDRE. Je ne me le représente pas très-bien. Mais, au nom de Jupiter, dis-moi, Socrate, crois-tu que ce récit fabuleux ait quelque fondement?

SOCRATE. Si j'étais incrédule comme les sages, je ne serais point embarrassé : je dirais en subtilisant que le vent du nord l'a jetée contre les rochers voisins pendant qu'elle jouait avec Pharmacée, et qu'en périssant de cette manière elle donna lieu au récit de son enlèvement par Borée; ou je dirais qu'elle tomba du rocher de l'Aréopage, car on dit encore qu'elle fut enlevée dans cet endroit et non dans l'autre. Pour moi, Phèdre, je trouve ces explications fort ingénieuses; mais elles demandent un homme habile qui se donne beaucoup de peine, et qui avec cela n'est pas fort avancé, puisqu'il lui faut encore expliquer la forme des Hippocentaures et celle de la Chimère. Je vois ensuite accourir en foule les Gorgones et les Pégases et une multitude d'autres êtres bizarres et monstrueux. Si on n'ajoute pas foi à leur existence et qu'on cherche à la rendre vraisemblable, il faudra consacrer à cela beaucoup de temps, parce qu'on n'aura qu'une sagesse vulgaire. Quant à moi, je ne donne point de temps à ces explications; et en voici la raison, mon cher : comme je suis encore à me connaître moi-même, suivant l'inscription du temple de Delphes, je trouve ridicule, dans cette ignorance de moi-même, de chercher à connaître ce qui m'est étranger. C'est pourquoi je renonce à l'explication de ces histoires, et m'en tiens à la croyance générale sur ce sujet; et, comme je le disais tout à l'heure, je n'examine point ces choses, mais je m'observe moi-même pour savoir si je suis un monstre plus compliqué et plus furieux que Typhon, ou si je suis un animal plus simple et plus doux, dont la nature a quelque chose de divin et de modéré. Mais, à propos, mon ami, n'est-ce point là l'arbre où tu me conduisais?

PHÈDRE. Oui, c'est lui-même.

SOCRATE. Par Junon, le bel endroit pour se reposer! Que ce platane est large et élevé! et cet agnus-castus, que ses rameaux sont élancés et son ombrage magnifique! Il semble être tout couvert de fleurs pour embaumer ces lieux. Une source délicieuse coule sous ce platane, et nos pieds peuvent attester la fraîcheur de ses eaux. On dirait que ce séjour est consacré à des nymphes et au fleuve Achéloüs, à en juger par ces figures et

ces statues. Vois encore comme l'air qu'on respire ici est doux et agréable; il y a même dans le chant des cigales quelque chose de mélodieux et qui annonce l'été. Mais ce qui me plaît le plus, c'est cette herbe touffue, parce qu'elle nous permet de reposer mollement notre tête en nous couchant sur ce terrain incliné. Mon cher Phèdre, tu ne pouvais mieux me conduire.

PHÈDRE. Merveilleux Socrate, tu es un homme extraordinaire : vraiment, à t'entendre parler, on dirait que tu es un étranger, et non un habitant de ce pays. Apparemment tu n'as pas dépassé les frontières, et même tu n'es jamais sorti de la ville.

SOCRATE. Pardonne-moi, excellent Phèdre. C'est que j'ai à m'instruire, et les champs et les arbres n'ont pas d'instruction à m'offrir; tandis que j'en trouve à la ville au milieu des hommes. Mais il me semble que tu as trouvé le moyen de me faire voyager. Comme on mène partout un animal affamé en agitant devant lui une branche ou quelque fruit, de même, en me présentant des discours renfermés dans un livre, tu pourrais me faire faire le tour de l'Attique et me conduire où tu voudrais. Mais à présent, puisque nous sommes arrivés ici, je crois devoir me coucher sur l'herbe; pour toi, prends la position que tu jugeras la plus commode pour faire ta lecture, et commence-la.

PLATON (*Phèdre*).

IV

Socrate raconte à Phèdre l'histoire des musiciens changés en cigales.

SOCRATE. Nous avons du temps, ce me semble. Je crois aussi que dans cette chaleur étouffante les cigales chantent au-dessus de notre tête et conversent entre elles en nous regardant. Si donc elles nous voyaient, comme le peuple, ne pas discourir, mais sommeiller en plein midi, et par paresse d'esprit nous laisser séduire par la douceur de leurs chants, elles se moqueraient avec raison de nous et croiraient voir des esclaves qui sont venus se reposer dans ce lieu, comme les brebis qui à midi s'endorment autour de la fontaine; mais si elles nous voient causer ensemble et passer auprès d'elles comme auprès des Sirènes, sans nous laisser charmer, elles seront surprises et nous feront part peut-être de l'avantage qu'elles tiennent des dieux, et qu'il leur est permis d'accorder aux hommes.

PHÈDRE. Quel est cet avantage? Je crois n'en avoir jamais entendu parler.

SOCRATE. Il ne faut pas qu'un ami des Muses ignore ces faits-là. On

dit donc que les cigales étaient des hommes avant que les Muses naquissent. A la naissance des Muses et à celle du chant, il y eut des hommes tellement transportés de plaisir qu'en chantant ils oublièrent de manger et de boire et moururent sans s'en apercevoir. C'est de ces hommes que naquirent les cigales; et elles ont reçu des Muses le privilége de n'avoir besoin d'aucune nourriture en naissant, mais de chanter dès ce moment sans manger ni boire jusqu'à ce qu'elles meurent. Ensuite elles vont apprendre aux Muses quel est le mortel qui les honore et quelle est celle qu'il honore. Ainsi elles font connaître à Terpsichore ceux qui l'honorent dans les chœurs, et elles les lui rendent encore plus chers; à Érato, ceux qui l'honorent dans la poésie érotique; et aux autres, ceux qui leur rendent l'hommage conforme à l'attribut de chacune; à Calliope, la plus âgée, et à Uranie, la cadette, ceux qui se consacrent à la philosophie et cultivent les arts auxquels elles président : car ce sont elles surtout qui dirigent les mouvements célestes, les discours des dieux et des hommes, et font entendre les voix les plus mélodieuses. Voilà bien des raisons pour parler et ne pas dormir en plein midi.

PLATON (*Phèdre*).

V

Socrate raconte ses premières études et son jugement sur Anaxagore.

On ne saurait croire combien, pendant ma jeunesse, j'étais possédé du désir d'apprendre cette science qu'on appelle la physique; car je trouvais merveilleux de savoir les causes de chaque chose, ce qui la fait naître, ce qui la fait mourir, ce qui la fait être. Que de fois je m'agitai dans tous les sens en cherchant d'abord si c'est du froid et du chaud à l'état de putréfaction, comme quelques-uns le prétendent, que naissent les êtres animés; et ensuite si c'est le sang, ou l'air, ou le feu, qui nous fait penser, ou si ce n'est aucune de ces choses, mais seulement le cerveau qui est la cause des sensations de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, lesquelles, à leur tour, produisent la mémoire et l'opinion qui, arrivées à l'état de repos, engendrent la science! Je méditai aussi sur la corruption de ces choses et sur tous les phénomènes dont la terre et le ciel sont le théâtre; mais, à la fin, je me trouvai aussi malhabile qu'on le puisse être pour ces recherches, et je vais t'en donner une preuve bien sensible : c'est que cette étude m'a rendu si aveugle dans les choses mêmes que je savais auparavant avec le plus d'évidence, comme cela me paraissait à moi et aux autres, que j'ai désappris entièrement tout ce

que je croyais savoir sur plusieurs questions; sur celle-ci par exemple : d'où vient que l'homme croît? Je pensais qu'il était clair pour tout le monde que l'homme ne croît que parce qu'il boit et qu'il mange; car, par la nourriture, les chairs étant ajoutées aux chairs, les os aux os, et toutes les autres parties à leurs parties similaires, font que ce qui n'était d'abord qu'un petit volume s'augmente, et que, de cette manière, un homme, de petit qu'il était, devient grand. Voilà ce que je pensais alors; n'avais-je pas raison?

Oui, selon moi, dit Cébès.

Écoute la suite : Lorsqu'un homme, debout auprès d'un autre homme petit, me paraissait grand, je croyais suffisant de savoir qu'il était plus grand de la tête, et de même d'un cheval auprès d'un autre cheval; ou, pour parler de choses encore plus évidentes, le nombre dix me paraissait plus grand que le nombre huit, parce qu'il renferme deux unités de plus; et deux coudées me semblaient plus grandes qu'une coudée, parce qu'elles la surpassent de moitié.

Et qu'en penses-tu maintenant? dit Cébès.

Par Jupiter! reprit Socrate, je suis si éloigné de penser connaître les causes de toutes ces choses, que je ne crois pas même savoir, quand on ajoute un à un, si c'est cet un auquel on en ajoute un autre qui devient deux, ou si c'est celui qui est ajouté et celui auquel il est ajouté qui ensemble deviennent deux, à cause de cette addition de l'un à l'autre; car ce qui me surprend, c'est que, pendant qu'ils étaient séparés, chacun d'eux était un et n'était pas deux, et qu'après qu'on les a mis l'un près de l'autre ils sont devenus deux, et que la cause en est dans ce rapprochement. Je ne vois pas non plus pourquoi, quand on partage une chose, ce partage est la cause que cette chose devient deux; car voilà une cause toute contraire à celle qui fait qu'un et un font deux. Là un et un deviennent deux parce qu'on les rapproche et qu'on les ajoute l'un à l'autre, et ici ils deviennent deux parce qu'on les divise et qu'on les sépare. Bien plus, je ne me flatte pas même de savoir, d'après les raisons de la physique [1], pourquoi un est un, ni, en un mot, comment toute chose naît, périt ou existe; j'imagine de moi-même confusément d'autres explications, les premières ne pouvant nullement me satisfaire. Enfin, ayant un jour entendu quelqu'un lire dans un livre qu'il disait être d'Anaxagore, que l'intelligence est l'ordonnatrice et le principe de toutes choses, je fus ravi; il me parut assez convenable que l'intelligence fût la cause de toutes choses, et je me dis que, s'il en était ainsi, l'intelligence avait tout ordonné et tout disposé dans le meilleur ordre possible. Si donc, pensai-je, quelqu'un veut trouver la cause de chaque chose, comment

1. Il faut en effet remonter plus haut, et interroger les raisons intellectuelles et morales. Voir ci-dessus, p. 13, note 1.

elle naît, périt ou existe, il faut qu'il cherche comment l'être, l'action ou une modification quelconque sont pour elle ce qu'il y a de meilleur; et, d'après ce principe, il s'ensuit que l'homme ne doit chercher à connaître, dans ce qui le concerne comme dans ce qui se rapporte à quoi que ce soit, que ce qui est le meilleur et le plus parfait, et alors il connaîtra nécessairement ce qui est le plus mauvais, car il n'y a qu'une même science pour l'un et pour l'autre.

Ces pensées me remplissaient de joie, et je croyais avoir trouvé dans Anaxagore un maître qui m'expliquerait, selon mes désirs, la cause de toutes choses, et qui, après m'avoir dit si la terre est plate ou ronde, m'apprendrait la cause et la nécessité de la forme qu'elle a, en me démontrant que cette forme est la meilleure pour la terre. Et s'il disait que la terre est au centre, j'espérais qu'il m'expliquerait en quoi il valait mieux qu'elle occupât le milieu; s'il me satisfaisait sur tous ces points, j'étais résolu de ne plus chercher désormais d'autre cause. Je me préparais aussi à l'interroger sur le soleil, sur la lune et sur les autres astres pour connaître les raisons de leurs révolutions, de leurs mouvements et de tout ce qui leur arrive, et pour savoir comment c'est pour le mieux que chacun d'eux agit et pâtit comme il fait : car je ne croyais pas qu'après avoir dit que c'est l'intelligence qui les a disposés, il pût assigner à leur ordre une autre cause que la bonté même de cet ordre; et je me flattais qu'après avoir assigné cette cause en général et en particulier, il me ferait connaître en quoi consiste le bien de chaque chose en particulier et le bien de toutes en général, et je n'aurais pas donné pour beaucoup mes espérances.

Plein d'ardeur, je me procurai ses livres; et je les lus le plus promptement possible, afin de connaître sans retard ce qui est le meilleur et ce qui est le plus mauvais. Mais bientôt, mon ami, je me trouvai déchu de mes hautes espérances; car, en avançant dans cette lecture, je vis un homme qui ne fait aucun usage de l'intelligence et ne donne pour cause à l'ordonnance de l'univers que l'air, l'éther, l'eau, et beaucoup d'autres choses aussi absurdes.

Il me parut agir comme un homme qui dirait : L'intelligence est le principe de toutes les actions de Socrate; et qui ensuite, voulant rendre raison de chacune d'elles, dirait qu'aujourd'hui, par exemple, je suis ici assis sur mon lit parce que mon corps est composé d'os et de muscles, que les os sont durs et séparés par les jointures, et que les muscles, capables de s'étendre et de se retirer, lient les os avec les chairs et la peau qui les renferme et les embrasse les uns et les autres; que, les os étant libres dans leurs emboîtures, les muscles qui peuvent se relâcher et se contracter, font que je puis plier les jambes comme tu vois, et que c'est la cause pour laquelle je suis ici assis de cette manière; ou bien encore

il me parut semblable à un homme qui donnerait pour cause à notre entretien la voix, l'air, l'ouïe et mille autres choses de ce genre, et qui négligerait de dire la véritable cause, c'est à savoir que les Athéniens ayant trouvé qu'il était mieux de me condamner, j'ai trouvé aussi qu'il était mieux d'être assis ici et plus juste d'attendre tranquillement la peine qu'ils m'ont imposée : car je vous jure, par le Chien, que la doctrine du mieux aurait depuis longtemps entraîné ces muscles et ces os à Mégare ou en Boétie, si je n'eusse pensé qu'il est plus juste et plus beau de subir la peine à laquelle la patrie m'a condamné que de m'échapper et m'enfuir comme un esclave. Mais de donner le nom de causes à des choses telles que les précédentes, c'est par trop absurde.

Que l'on dise que si je n'avais ni os ni muscles, et autres choses semblables, je ne pourrais faire ce que je jugerais à propos, on dira la vérité; mais dire que ces os et ces muscles sont la cause de ce que je fais, et non pas la préférence pour ce qui est le meilleur, et qu'en cela je me sers de l'intelligence, voilà une explication de la dernière faiblesse : car c'est ne pouvoir pas faire cette différence qu'autre chose est la cause, et autre chose ce sans quoi la cause ne serait jamais cause; et c'est pourtant à ce qui sert de moyen que la plupart des hommes, qui marchent à tâtons comme dans les ténèbres, donnent improprement le nom de cause. Voilà pourquoi l'un environne la terre d'un tourbillon produit par le ciel et la suppose fixe au centre, l'autre la conçoit comme une large huche qui a l'air pour base : mais la puissance qui a ainsi disposé toutes ces choses le mieux possible, ils ne la cherchent point ; ils ne croient pas qu'il y ait là aucune force divine, mais ils s'imaginent avoir trouvé un Atlas plus fort, plus immortel, et plus capable de soutenir l'univers ; et ils n'admettent pas le principe du bien, nécessaire pour tout lier et tout soutenir. Quant à moi, pour apprendre quelle est cette cause, je me serais fait volontiers le disciple de qui que ce fût; mais, n'ayant pu parvenir à la connaître, ni par moi ni par les autres, j'allai à sa recherche par une route nouvelle; et si tu le veux, Cébès, je te dirai dans quelle voie je suis entré.

J'ai le plus vif désir de l'apprendre, dit Cébès.

Après m'être fatigué à chercher la raison de toutes choses, je crus que je devais bien prendre garde qu'il ne m'arrivât ce qui arrive à ceux qui regardent une éclipse de soleil ; car il y en a qui perdent la vue, s'ils n'ont la précaution de regarder dans l'eau ou dans quelque autre milieu l'image de cet astre. Il me vint quelque chose de semblable dans l'esprit, et je craignis aussi de perdre les yeux de l'âme si je regardais les objets avec les yeux du corps, et si je me servais de mes sens pour les toucher et pour les connaître. Je trouvai que je devais recourir aux principes et y regarder la vérité des choses. Peut-être que l'image dont je me sers

pour m'expliquer n'est pas entièrement juste, car moi-même je ne tombe pas d'accord que celui qui regarde les choses dans leurs principes les regarde plutôt dans un milieu que celui qui les voit dans leurs effets; mais, quoi qu'il en soit, voilà le chemin que je pris; et depuis ce temps-là, supposant toujours le principe qui me semble le plus solide, tout ce qui me paraît lui être conforme, je le prends pour vrai, qu'il s'agisse de causes ou de toute autre chose; et ce qui ne lui est pas conforme, je le rejette comme faux. PLATON (*Phédon*).

VI

Socrate compare sa profession à celle de sa mère.

On m'a souvent et vivement reproché d'interroger les autres et de ne jamais répondre moi-même sur aucun sujet, parce que je ne suis pas savant : ce reproche est fondé. Voici pourquoi j'agis de la sorte : Dieu m'a ordonné d'aider l'enfantement des autres et ne m'a point permis d'enfanter moi-même. Je ne suis guère savant moi-même, et mon esprit ne produit aucun rejeton, aucune de ces sages découvertes : mais ceux qui me fréquentent, quand même quelques-uns paraîtraient d'abord tout à fait ignorants, finissent tous, après m'avoir fréquenté quelque temps, avec l'aide de Dieu, par faire des progrès merveilleux, dont eux-mêmes et les autres s'aperçoivent. Et il est évident qu'ils n'apprennent jamais rien de moi, mais que c'est par eux-mêmes qu'ils trouvent et conservent ensuite de nombreuses et admirables connaissances. Mais c'est leur enfantement que j'ai favorisé, après Dieu. En voici d'ailleurs la preuve : beaucoup de jeunes gens qui méconnaissaient mon rôle, et, se croyant eux-mêmes la cause de leurs progrès, avaient fini par me dédaigner, soit de leur propre mouvement, soit à l'instigation d'autrui, m'ont quitté plutôt qu'il ne fallait; et alors la mauvaise compagnie qu'ils fréquentaient faisait avorter toutes leurs autres productions; ils voyaient périr, faute de les élever convenablement, les rejetons que je leur avais fait enfanter ; et, pour faire moins de cas de la vérité que de mensonges et de chimères, ils finissaient par paraître ignorants à leurs propres yeux et à ceux d'autrui. De ce nombre a été Aristide, fils de Lysimaque, ainsi que beaucoup d'autres.

Quand ils reviennent ensuite demander la permission de me fréquenter, et qu'ils font tout leur possible pour l'obtenir, mon génie familier me défend de l'accorder à quelques-uns, et me permet d'en accueillir quelques autres; et ces derniers recommencent à faire des

progrès. Ceux qui me fréquentent se trouvent dans la même situation que les femmes en mal d'enfant: bien plus encore qu'elles, ils souffrent et passent leurs nuits et leurs jours dans les angoisses. Or, c'est le fait de mon art de savoir éveiller et calmer ces souffrances. Voilà ce qui arrive aux uns; mais il y en a quelques autres, Théétète, qui ne me paraissent pas capables d'enfanter; je comprends qu'ils n'ont pas besoin de mon ministère; je les fiance de très-bon cœur à d'autres, et je puis dire qu'avec l'aide de Dieu je devine assez bien à qui je dois les attacher dans leur intérêt. J'en ai abandonné bon nombre à Prodicus, beaucoup aussi à d'autres hommes d'une science admirable.

Si je me suis arrêté longuement sur ce sujet, mon cher ami, c'est que je soupçonnais, comme tu le crois aussi, que tu souffres et que tu es en mal d'enfant. Viens donc me trouver, comme fils d'une sage-femme et accoucheur moi-même, et efforce-toi de répondre, autant que tu le pourras, à toutes mes questions. Et si, en examinant tes réponses, je trouve des idées qui, à mon avis, soient fausses et erronées, et si je te les arrache et les rejette, ne t'irrite pas comme feraient des mères pour leurs premiers-nés. Beaucoup en effet, mon ami, se sont trouvés mal disposés pour moi, au point qu'ils m'auraient volontiers déchiré à belles dents, lorsque je leur arrachais leurs folles idées; ils ne veulent pas croire que j'agis ainsi par bienveillance; ils oublient que jamais un dieu ne veut de mal aux hommes : et moi, si je les traite ainsi, ce n'est point par méchanceté, mais c'est qu'il ne m'est nullement permis d'acquiescer au mensonge ni de laisser obscurcir la vérité.

PLATON (*Théétète*).

VII

Méthode d'investigation socratique. — Origine des haines dont Socrate fut l'objet.

Quelqu'un d'entre vous pourra peut-être me dire : — Que fais-tu donc, Socrate, et d'où viennent ces calomnies qui s'élèvent contre toi? car il n'est pas possible que tu ne fasses rien d'extraordinaire; et tu n'aurais pas excité un si grand bruit, et l'on ne parlerait pas tant de toi, si ta conduite ne différait pas de celle des autres citoyens. Dis-nous donc ce qu'il en est, afin que nous ne portions pas sur toi un jugement téméraire. Rien n'est plus juste assurément qu'un pareil langage, et je vais tâcher de vous expliquer ce qui a fait ma réputation, et soulevé contre moi la calomnie. Écoutez donc : peut-être quelques-uns d'entre vous penseront que je ne parle pas sérieusement; cependant soyez bien

persuadés que je ne vous dirai que la vérité. En effet, Athéniens, la réputation que l'on m'a faite ne vient de rien autre chose que d'une certaine sagesse qui est en moi. Quelle est cette sagesse? C'est peut-être une sagesse humaine, car il y a grande apparence que je ne suis sage que de celle-là; tandis que les gens dont je viens de vous parler possèdent une sagesse supérieure à l'humanité; et je ne puis en parler, car je n'ai point cette sagesse; et si quelqu'un me l'attribue, il en impose et cherche à me calomnier. Mais, je vous en conjure, Athéniens, ne vous soulevez point contre moi, si ce que je vais vous dire vous paraît d'une arrogance extrême. Ce ne sont point mes paroles que vous allez entendre, mais je ferai parler une autorité qui a toute votre confiance. J'invoquerai en témoignage de ma sagesse, quelle qu'elle puisse être, le dieu qu'on adore à Delphes. Vous connaissez sans doute Chéréphon: c'était mon ami d'enfance, et c'était l'ami de la plupart d'entre vous; il s'exila avec vous de cette ville, et n'y rentra qu'avec vous. Or, vous savez quel homme c'était que Chéréphon, et quelle ardeur il mettait à tout ce qu'il entreprenait. Étant donc allé un jour à Delphes, il osa consulter l'oracle sur ce sujet même. Contenez, je vous prie, vos murmures en écoutant mes paroles, Athéniens. Il demanda, dis-je, à la pythie, s'il y avait un homme plus sage que moi. La prêtresse répondit qu'il n'y en avait aucun qui me surpassât en sagesse. Et c'est ce que pourra vous certifier le frère de Chéréphon, puisque lui-même a cessé de vivre.

Considérez, du reste, pourquoi je rapporte ce fait: c'est que je veux vous faire connaître l'origine des calomnies répandues contre moi. Lorsque j'appris cette réponse de l'oracle, je me dis en moi-même: Que veut dire le dieu? que veut-il nous faire entendre? Car, pour moi, je sais bien qu'il n'y a en moi aucune sagesse, ni grande ni petite. Que veut-il donc dire en me déclarant le plus sage des hommes? car il ne nous trompe pas, il ne peut pas nous tromper. Je fus longtemps dans la perplexité sur le sens de l'oracle, jusqu'à ce qu'enfin, après bien des réflexions, je m'avisai de la recherche que je vais vous dire.

J'allai chez un de ces hommes qui passent pour sages; et j'espérais là, mieux qu'ailleurs, pouvoir confondre l'oracle et lui prouver que cet homme était plus sage que moi, quoiqu'il m'eût accordé ce beau privilége. J'observai donc cet homme (il est inutile de vous dire son nom, il suffit que ce fût un de nos politiques), je l'examinai, dis-je, attentivement, et voici l'impression qu'il me fit, Athéniens. En m'entretenant avec lui, je trouvai qu'il passait pour sage aux yeux de beaucoup de ses concitoyens, et surtout à ses propres yeux, et qu'il ne l'était pas. J'essayai ensuite de lui faire voir qu'il se croyait sage, et qu'il ne l'était pas. C'est là ce qui me rendit odieux à cet homme et à plusieurs de ceux qui assistaient à notre entretien. Après l'avoir quitté, je raisonnai ainsi en

moi-même : Sans doute je suis plus sage que cet homme. Il est possible qu'aucun de nous deux ne sache rien de beau ni de bon ; mais lui pense savoir quelque chose, quoiqu'il ne sache rien, tandis que moi, si je ne sais rien, je ne pense pas au moins savoir. Il me paraît donc qu'en sagesse j'ai ce faible avantage sur lui : c'est que je ne pense pas savoir ce que je ne sais pas.

De là j'allai chez un autre de ceux qui paraissent l'emporter par leur sagesse sur le premier, et je vis qu'il en était absolument de même. Je m'attirai encore la haine de ce dernier et de beaucoup d'autres.

Je ne laissai pas de continuer mes recherches, bien que je fusse affligé et même effrayé de voir combien j'amassais de haines contre moi ; et cependant je ne me croyais point le droit de négliger la réponse du dieu et de ne pas aller, pour trouver le sens de l'oracle, chez tous ceux qui pensaient savoir quelque chose. Et, par le Chien, Athéniens, car je vous dois dire la vérité, voici quel fut le résultat de mes recherches : Les hommes qui avaient le plus de réputation me parurent presque entièrement dépourvus de savoir, tandis que ceux qui étaient moins fameux se trouvaient bien plus près de la sagesse. Je vais vous rendre compte de mes courses et des travaux que j'entrepris, pour ainsi dire, afin de m'assurer de la vérité de l'oracle.

Après les hommes politiques, je visitai les poëtes, tant ceux qui font des tragédies que ceux qui font des dithyrambes, et les autres, et je ne doutai point que je n'allasse prendre sur le fait mon ignorance et mon infériorité. Je pris donc ceux de leurs poëmes qui me paraissaient travaillés avec le plus de soin ; je leur demandai des explications sur ce qu'ils avaient voulu dire, afin de m'instruire à leur école. J'ai honte, Athéniens, de vous dire la vérité, et cependant il faut la dire : la plupart de ceux qui se trouvaient là expliquaient mieux ces poëmes que les auteurs qui les avaient faits. Je reconnus donc bientôt que les poëtes aussi n'étaient point guidés par la sagesse dans leurs travaux, mais par une sorte de talent naturel et par une inspiration semblable à celle des devins et des prophètes, qui disent, en effet, beaucoup de belles choses, mais sans rien comprendre à ce qu'ils disent. Les poëtes me parurent donc tout à fait dans le même cas ; et je vis en même temps qu'en pensant être, à cause de leur talent poétique, plus sages sur tout le reste que les autres hommes, ils ne l'étaient pas. Je les quittai donc avec la persuasion que je leur étais supérieur par ce qui m'élevait au-dessus des politiques. Enfin, je m'adressai aux artisans. Je me rendais cette justice que je n'entendais presque rien aux arts, et j'étais certain que je trouverais chez eux une infinité de belles connaissances. En cela je ne me trompais pas ; car ils savaient des choses que j'ignorais, et sous ce rapport ils étaient plus habiles que moi. Mais, Athéniens, ils me

parurent tomber dans la même faute que les poëtes, bien qu'ils fussent de bons ouvriers. Parce qu'ils avaient une certaine supériorité dans leur art, chacun d'eux se croyait très-sage dans tout le reste et dans ce qu'il y a de plus important ; et cette vaine prétention obscurcissait leur talent véritable : de sorte que, m'interrogeant moi-même sur la réponse de l'oracle, et me demandant lequel j'aimerais mieux, ou d'être tel que je suis sans avoir ni leur sagesse ni leur ignorance, ou d'avoir les mêmes avantages et les mêmes défauts qu'eux, je me répondis à moi-même et à l'oracle, qu'il m'était plus avantageux d'être ce que je suis.

Ce sont ces recherches, Athéniens, qui m'ont exposé à tant d'inimitiés si profondes et si redoutables ; de là tant de calomnies répandues sur mon compte et ma réputation de sage. Car tous ceux qui assistent à ces examens s'imaginent que je suis fort habile dans les choses où je décèle l'ignorance des autres. Cela prouve, Athéniens, que Dieu seul est vraiment sage, et que c'est là ce que voulait dire cet oracle, à savoir que toute la sagesse humaine est peu de chose ou n'est rien ; et il est probable qu'il ne voulait point parler de Socrate, mais qu'il s'est servi de mon nom comme d'un exemple pour nous instruire, en nous disant à peu près : O hommes ! celui-là est le plus sage qui, comme Socrate, a reconnu que sa sagesse, au fond, n'est rien. Aussi, maintenant encore, pour obéir au dieu, je poursuis mes recherches, et je vais examinant ceux de mes concitoyens ou des étrangers en qui je crois trouver la sagesse ; et lorsque je ne l'y trouve pas, c'est pour confirmer la parole du dieu que je montre qu'ils ne la possèdent pas. C'est cette occupation qui m'a empêché d'être un peu utile à ma patrie et à mes proches, et le service du dieu auquel je me suis consacré m'a fait tomber dans une pauvreté extrême.

Outre cela, les jeunes gens qui ont du loisir et appartiennent aux plus riches familles, s'attachent à moi et se plaisent à m'entendre ainsi sonder les hommes ; souvent ils suivent mon exemple et se livrent au même examen que moi, et je m'imagine qu'ils rencontrent une multitude de gens qui croient savoir et qui ne savent rien, ou que peu de chose. C'est ce qui fait que ceux qu'ils soumettent à cet examen s'emportent contre moi et non contre eux, et disent que Socrate est un homme criminel, et qu'il corrompt la jeunesse. Et quand on leur demande ce que fait et enseigne ce corrupteur, ils ne savent que répondre ; mais, pour ne point paraître embarrassés, ils ont recours à ces accusations banales qu'on porte contre les philosophes : qu'*il cherche à pénétrer les secrets du ciel et de la terre*, qu'*il nie l'existence des dieux, et fait une bonne cause d'une mauvaise.*

En effet, je crois qu'ils ne se soucient point de dire la vérité : c'est qu'on montre qu'ils font semblant de savoir, quoiqu'ils ne sachent rien.

Actifs, forts et nombreux, parlant d'après un plan arrêté et d'une manière persuasive, ils ont depuis longtemps rempli vos oreilles des calomnies qu'ils répètent encore aujourd'hui avec violence. Du rang de ces hommes sont sortis Mélitus, Anytus et Lycon : Mélitus pour venger les poëtes; Anytus, les artisans et les politiques; Lycon, les orateurs. Aussi m'étonnerais-je moi-même, comme je vous le disais en commençant, si je pouvais en aussi peu de temps détruire une calomnie qui a pris des racines si profondes et si multipliées.

PLATON (*Apologie*).

VIII

Socrate et Alcibiade. — Témérité d'Alcibiade qui veut haranguer, sur des choses qu'il ignore, un peuple ignorant lui-même.

SOCRATE. Tu te proposes de te rendre avant peu à l'assemblée des Athéniens pour leur communiquer tes lumières. Si donc, au moment même de monter à la tribune, je t'arrêtais par la main et que je te fisse cette question : Alcibiade, sur quoi les Athéniens se préparent-ils à délibérer pour que tu te lèves et donnes ton avis ? n'est-ce pas sur les choses que tu sais mieux qu'eux? que me répondrais-tu ? — ALCIBIADE. Sur les choses que je sais mieux qu'eux, te répondrais-je sans aucun doute. — SOCRATE. Car tu ne saurais donner de bons conseils que sur les choses que tu sais ? — ALCIBIADE. Comment n'en donnerait-on pas ! — SOCRATE. Et n'est-il pas vrai que tu ne sais que ce que tu as appris des autres ou trouvé de toi-même ? — ALCIBIADE. Que pourrait-on savoir autrement ! — SOCRATE. Or, se peut-il que tu aies appris des autres ou trouvé de toi-même quelque chose, si tu n'as voulu ni rien apprendre ni rien chercher ? — ALCIBIADE. Cela ne se peut. — SOCRATE. Mais, quoi ! as-tu jamais eu le désir de chercher ou d'apprendre ce que tu croyais savoir ? — ALCIBIADE. Non sans doute. — SOCRATE. Et ce que tu sais maintenant, il a été un temps où tu ne croyais pas le savoir ? — ALCIBIADE. Nécessairement. — SOCRATE. Je sais à peu près quelles sont les choses que tu as apprises ; si quelqu'une m'échappe, dis-le. Tu as appris, si j'ai bonne mémoire, à lire et à écrire, à jouer de la lyre et à lutter; car, pour la flûte, tu n'as pas voulu l'apprendre. Voilà tout ce que tu sais, à moins que tu n'aies appris quelque autre chose à mon insu; cependant je ne crois pas que tu sois sorti de chez toi, ni de jour ni de nuit, sans que j'en aie eu connaissance. — ALCIBIADE. Je n'ai pas appris d'autre chose. — SOCRATE. Sera-ce donc quand les Athéniens délibéreront pour savoir comment il faut écrire, que tu te lèveras pour donner

ton avis? — ALCIBIADE. Non, par Jupiter! — SOCRATE. Sera-ce quand ils délibéreront sur la manière de jouer de la lyre? — ALCIBIADE. Nullement. — SOCRATE. Mais les Athéniens, dans les assemblées, n'ont plus guère la coutume de délibérer sur les exercices du corps. — ALCIBIADE. Non certes. — SOCRATE. Sur quoi donc attendras-tu qu'ils délibèrent? Ce ne sera pas quand ils délibéreront sur la manière de bâtir les maisons? — ALCIBIADE. Non assurément. — SOCRATE. Car un maçon les conseillerait mieux que toi. — ALCIBIADE. Oui.

SOCRATE. En toute chose, je crois que, pour conseiller, il faut savoir, et non pas être riche. — ALCIBIADE. Comment le pourrait-on sans cela! — SOCRATE. Et si les Athéniens délibéraient sur les moyens de pourvoir à la santé publique, il ne leur importerait en rien que l'orateur fût pauvre ou riche; mais ils exigeraient qu'il fût médecin. — ALCIBIADE. Et avec raison. — SOCRATE. Sur quoi donc faudra-t-il qu'ils délibèrent pour que tu aies vraiment le droit de te lever et de donner ton avis? — ALCIBIADE. Sur leurs propres affaires, Socrate. — SOCRATE. Quoi! sur ce qui regarde la construction des vaisseaux, sur la question de savoir quelle sorte de vaisseaux ils doivent construire! — ALCIBIADE. Non pas, Socrate. — SOCRATE. Car tu n'as pas appris, je crois, à construire des vaisseaux. Est-ce là la raison, ou est-ce un autre motif? — ALCIBIADE. Non, mais celui-là même. — SOCRATE. Quand donc délibéreront-ils sur ce que tu nommes leurs propres affaires? — ALCIBIADE. Quand il sera question de la guerre ou de la paix, ou de quelque autre affaire publique. — SOCRATE. C'est-à-dire quand il s'agira de savoir à qui et comment il faut faire la guerre, ou avec qui et comment il faut faire la paix? — ALCIBIADE. Précisément. — SOCRATE. Ne faut-il pas faire l'une et l'autre avec qui cela est le mieux? — ALCIBIADE. Oui. — SOCRATE. Et lorsque cela est le mieux? — ALCIBIADE. Sans doute. — SOCRATE. Et pendant tout le temps que cela est le mieux? — ALCIBIADE. Assurément. — SOCRATE. Si les Athéniens délibéraient pour savoir avec qui il convient de lutter, et avec qui il faut seulement se prendre aux mains, et comment il faut le faire, donnerais-tu sur cela de meilleurs conseils que le maître de palestre? — ALCIBIADE. Le maître de palestre en donnerait de meilleurs, sans contredit.

SOCRATE. Mais si quelqu'un t'entendait raisonner et donner des conseils sur les aliments, et dire : Celui-là est meilleur que celui-ci; il faut le prendre maintenant et en telle quantité, et qu'il te demandât : Alcibiade, qu'appelles-tu meilleur? ne serait-ce pas une honte que tu ne pusses lui répondre : ce qui est le plus sain, toi qui cependant ne fais pas profession d'être médecin; et que, sur les choses que tu fais profession de savoir, et sur lesquelles tu te proposes de parler comme les sachant, tu ne pusses répondre, comme tu en as l'air lorsqu'on t'interroge? Ne serait-ce pas

une honte ? — ALCIBIADE. Sans doute. — SOCRATE. Réfléchis donc, et tâche de me dire quel est le but de ce mieux que l'on cherche en faisant la paix ou la guerre avec qui l'on doit la faire. — ALCIBIADE. J'ai beau réfléchir, je ne puis le trouver. — SOCRATE. Tu ne sais pas, en temps de guerre, de quelle chose nous nous accusons mutuellement, les ennemis et nous, pour motiver la prise d'armes, et comment nous appelons cette chose ? — ALCIBIADE. — Je sais que nous disons qu'on nous a trompés, ou violentés, ou dépouillés. — SOCRATE. Courage. Et comment ces choses arrivent-elles? Tâche de m'expliquer les différentes manières dont elles peuvent arriver. — ALCIBIADE. Veux-tu dire, Socrate, qu'elles peuvent arriver justement ou injustement ? — SOCRATE. Cela même. — ALCIBIADE. Et cela y met une différence infinie. — SOCRATE. Hé bien donc, à quels peuples conseilleras-tu aux Athéniens de déclarer la guerre ? à ceux qui pratiquent la justice, ou à ceux qui la violent ? — ALCIBIADE. Terrible demande, Socrate! car, fût-on même capable de penser qu'il faut déclarer la guerre à ceux qui pratiquent la justice, on n'oserait l'avouer. — SOCRATE. En effet, cela ne paraît pas légitime. — ALCIBIADE. Non sans doute, ni honnête. — SOCRATE. Toi donc aussi, sur cette matière, tu auras toujours la justice en vue dans tes discours ? — ALCIBIADE. Nécessairement. — SOCRATE. Mais ce mieux sur lequel je t'interrogeais tout à l'heure pour savoir à qui, quand et comment il faut faire la guerre ou ne pas la faire, n'est-ce pas le plus juste, ou ne l'est-ce pas ? — ALCIBIADE. Du moins il y a apparence. — SOCRATE. Comment donc ! cher Alcibiade, il faut ou que, sans le savoir, tu ignores ce que c'est que le juste, ou qu'à mon insu tu sois allé chez quelque maître qui te l'ait appris, et qui t'ait enseigné à distinguer le juste et l'injuste. Qui est ce maître ? Dis-le-moi, afin que tu me mettes aussi entre ses mains et que tu me recommandes à lui. — ALCIBIADE. Tu plaisantes, Socrate? — SOCRATE. Non, par le dieu qui préside à notre amitié, et qui de tous les dieux est celui que je voudrais le moins offenser par un parjure ! Je t'en prie, si tu as un maître, dis-moi qui il est. — ALCIBIADE. Et quand je n'en aurais point ! Crois-tu que je ne sache pas d'ailleurs ce que c'est que le juste et l'injuste ? — SOCRATE. Tu le sais, si tu l'as trouvé. — ALCIBIADE. Et crois-tu que je ne l'aie pas trouvé? — SOCRATE. Tu l'as trouvé, si tu l'as cherché. — ALCIBIADE. Penses-tu donc que je ne l'aie pas cherché ? — SOCRATE. Tu l'as cherché, si tu as cru l'ignorer. — ALCIBIADE. Eh ! n'y-a-t-il pas eu un temps où je l'ignorais ? — SOCRATE. Bien dit. Mais peux-tu me marquer ce temps où tu croyais ne pas savoir ce que c'est que le juste et l'injuste? Voyons, était-ce l'an dernier que tu le cherchais, croyant l'ignorer ? ou croyais-tu le savoir? Dis la vérité, afin que notre conversation ne soit pas vaine. — ALCIBIADE. Je croyais le savoir l'an dernier. — SOCRATE. Et il y a trois, quatre et cinq ans, ne le croyais-tu pas de même? — ALCIBIADE. Oui.

— SOCRATE. Avant ce temps-là tu n'étais qu'un enfant, n'est-ce pas? — ALCIBIADE. Certainement. — SOCRATE. Et même alors je suis bien sûr que tu croyais le savoir. — ALCIBIADE. Comment en es-tu si sûr? — SOCRATE. C'est que, pendant ton enfance, chez tes maîtres et ailleurs, lorsque tu jouais aux osselets ou à quelque autre jeu de ton âge, très-souvent je t'ai vu, loin d'hésiter sur le juste et l'injuste, dire d'un ton ferme et assuré à tel ou tel de tes camarades que c'était un méchant, un injuste, et qu'il commettait une injustice. N'est-il pas vrai?

ALCIBIADE. Que devais-je donc faire, Socrate, quand on commettait une injustice à mon égard? — SOCRATE. Me demandes-tu ce que tu devais faire dans le cas où tu aurais ignoré que ce fût une injustice, ou dans le cas contraire? — ALCIBIADE. Par Jupiter! je ne l'ignorais nullement, et je savais parfaitement que c'était une injustice. — SOCRATE. Tu vois donc par là que, n'étant même encore qu'un enfant, tu croyais connaître le juste et l'injuste. — ALCIBIADE. Je croyais le connaître, et certes je le connaissais. — SOCRATE. En quel temps l'avais-tu trouvé? Car ce n'était pas lorsque tu croyais le savoir. — ALCIBIADE. Non sans doute. — SOCRATE. En quel temps croyais-tu donc l'ignorer? Réfléchis bien, car tu ne trouveras pas ce temps-là. — ALCIBIADE. Par Jupiter! Socrate, je ne saurais te le dire.

SOCRATE. Tu ne connais donc pas le juste et l'injuste pour l'avoir trouvé de toi-même. — ALCIBIADE. Il n'y a pas grande apparence. — SOCRATE. Mais tu disais tout à l'heure que tu ne l'as pas appris non plus; or, si tu ne l'as ni trouvé ni appris, comment et d'où le connais-tu? — ALCIBIADE. Mais peut-être ai-je mal répondu en disant que je le connaissais pour l'avoir trouvé de moi-même. Voici comment cela s'est fait: je l'ai appris, je pense, comme les autres. — SOCRATE. Nous voici à recommencer: de qui l'as-tu appris, dis-moi? — ALCIBIADE. Du peuple. — SOCRATE. Si tu t'en rapportes au peuple, tu n'as pas recours à un fort bon maître.

ALCIBIADE. Quoi! le peuple n'est-il pas capable d'enseigner le juste et l'injuste? — SOCRATE. Pas même d'enseigner ce qui est bien ou mal aux échecs; et cela est pourtant, selon moi, plus frivole que la justice. Quoi! n'es-tu pas de mon avis? — ALCIBIADE. Oui sans doute. — SOCRATE. Et s'il n'est pas capable de t'enseigner des choses frivoles, comment t'en enseignerait-il de sérieuses? — ALCIBIADE. Je suis de ton avis; cependant le peuple est capable d'enseigner beaucoup de choses plus importantes que les échecs. — SOCRATE. Lesquelles? — ALCIBIADE. Notre langue, par exemple; je ne l'ai apprise que du peuple, et je ne pourrais te nommer un seul maître qui me l'ait enseignée, sinon ce même peuple que tu trouves un maître si peu capable. — SOCRATE. Oh! pour la langue, mon cher Alcibiade, le peuple est un bon maître, et, en cette matière, ses

leçons méritent d'être louées. — ALCIBIADE. Pourquoi ? — SOCRATE. Parce qu'il a sur cette matière tout ce que doivent avoir de bons maîtres. — ALCIBIADE. Qu'a-t-il donc ? — SOCRATE. Ignores-tu que ceux qui veulent enseigner une chose doivent d'abord la savoir ? — ALCIBIADE. Comment ne le doivent-ils pas ? — SOCRATE. Ne faut-il pas que ceux qui savent une chose soient d'accord sur elle et n'en disputent jamais ? — ALCIBIADE. Oui. — SOCRATE. Et ce dont ils disputeraient, diras-tu qu'ils le savent ? — ALCIBIADE. Non, certes. — SOCRATE. Comment donc l'enseigneraient-ils ? — ALCIBIADE. Ils ne le pourraient nullement.

SOCRATE. Quoi donc ! le peuple ne te paraît-il pas d'accord sur la signification de ces mots, *pierre*, *bâton* ? Interroge là-dessus qui tu voudras, tous ne feront-ils pas la même réponse, et ne courront-ils pas tous au même objet s'ils veulent avoir une pierre ou un bâton ? N'en est-il pas ainsi de toutes les choses semblables ? Car je comprends à peu près ce que tu veux dire par savoir la langue, n'est-ce pas ? — ALCIBIADE. Oui. — SOCRATE. Ainsi nous disons que sur cela les Grecs, de particulier à particulier, sont d'accord entre eux et avec eux-mêmes ; et que, de ville à ville, ils ne disputent pas entre eux, les uns entendant une chose, les autres une autre. — ALCIBIADE. Non, certes. — SOCRATE. Il est donc vraisemblable que le peuple est en cela un bon maître. — ALCIBIADE. Oui. — SOCRATE. Si donc nous voulions que quelqu'un sût la langue, nous aurions raison de l'envoyer à l'école du peuple ? — ALCIBIADE. Assurément.

SOCRATE. Mais, si nous voulions savoir non-seulement la signification de ces mots : homme, cheval, mais en outre quel cheval fait un bon ou un mauvais coursier, le peuple serait-il capable de nous l'apprendre ? — ALCIBIADE. Non sans doute. — SOCRATE. Et une marque bien sûre qu'il ne le sait pas et qu'il ne pourrait l'enseigner, c'est que là-dessus il n'est aucunement d'accord avec lui-même. — ALCIBIADE. Cela est une preuve pour moi. — SOCRATE. Et si nous voulions savoir non-seulement la signification du mot homme, mais encore ce que c'est qu'un homme sain ou malsain, le peuple serait-il en état de nous l'apprendre ? — ALCIBIADE. Non, certes. — SOCRATE. Et ne serait-ce pas une preuve pour toi qu'il est en cela un mauvais maître, si tu le voyais en désaccord avec lui-même ? — ALCIBIADE. C'en serait une pour moi.

SOCRATE. Hé bien, sur le juste et l'injuste, en fait d'hommes ou de choses, penses-tu que le peuple soit d'accord et avec lui-même et avec les autres ? — ALCIBIADE. Par Jupiter ! pas le moins du monde. — SOCRATE. Ne crois-tu pas, au contraire, que c'est là-dessus qu'il s'accorde le moins ? — ALCIBIADE. J'en suis convaincu. — SOCRATE. Car je ne crois pas que tu aies jamais vu ou entendu dire que la question de savoir si une chose est saine ou malsaine ait divisé les hommes au point de leur

mettre les armes à la main et de les faire s'entr'égorger. — ALCIBIADE. Non, en vérité.

SOCRATE. Mais que les hommes aient été divisés à ce point sur le juste et l'injuste, je sais personnellement que si tu ne l'as pas vu, au moins tu l'as entendu dire à beaucoup d'autres : à Homère, par exemple; car tu as lu l'Odyssée et l'Iliade. — ALCIBIADE. Oui assurément, Socrate. — SOCRATE. Le fondement de ces poëmes, n'est-ce pas la diversité des opinions sur le juste et l'injuste ? — ALCIBIADE. Oui. — SOCRATE. Et c'est ce dissentiment qui a coûté tant de combats et tant de sang aux Grecs et aux Troyens, aux amants de Pénélope et à Ulysse. — ALCIBIADE. Tu dis vrai. — SOCRATE. Et la cause qui arma les Athéniens, les Lacédémoniens et les Béotiens, et qui en fit tant périr à Tanagre, et plus tard à Coronée, où fut tué aussi ton père Clinias, ne fut autre, je pense, que cette même diversité d'opinions sur le juste et l'injuste, n'est-ce pas ? — ALCIBIADE. Tu dis vrai. — SOCRATE. Hé bien, une chose sur laquelle ces peuples sont si violemment divisés qu'ils se portent les uns contre les autres aux dernières extrémités, dirons-nous qu'ils la savent ? — ALCIBIADE. Ils ne paraissent guère la savoir.

SOCRATE. Voilà pourtant les maîtres que tu nous cites, toi qui conviens toi-même de leur ignorance ! — ALCIBIADE. Je l'avoue. — SOCRATE. Quelle apparence donc que tu saches ce que c'est que le juste et l'injuste, sur lesquels tu es si flottant, et que tu parais n'avoir appris des autres, ni trouvé de toi-même. — ALCIBIADE. D'après ce que tu dis, il n'y a pas d'apparence. — SOCRATE. Ne vois-tu pas que tu parles fort mal, Alcibiade ? — ALCIBIADE. En quoi donc ? — SOCRATE. Tu prétends que c'est moi qui dis cela. — ALCIBIADE. Quoi ! n'est-ce pas toi qui dis que je ne sais rien sur le juste et l'injuste ? — SOCRATE. Non assurément, ce n'est pas moi. — ALCIBIADE. C'est moi peut-être ? — SOCRATE. Oui. — ALCIBIADE. Comment ? — SOCRATE. Tu vas le voir. Si je te demandais quel est le plus grand nombre d'un ou de deux, tu me dirais que c'est deux. — ALCIBIADE. Sans doute. — SOCRATE. De combien est-il plus grand ? — ALCIBIADE. D'un. — SOCRATE. Quel est donc celui de nous qui dit que deux surpasse un d'une unité ? — ALCIBIADE. Moi. — SOCRATE. N'est-ce pas moi qui interroge, et toi qui réponds ? — ALCIBIADE. Oui. — SOCRATE. Et sur le juste et l'injuste, est-ce moi qui parais affirmer en interrogeant, ou est-ce toi en répondant ? — ALCIBIADE. C'est moi.

SOCRATE. Si je te demandais quelles lettres composent le nom de Socrate, et que tu les prononçasses, lequel de nous deux les dirait ? — ALCIBIADE. Moi. — SOCRATE. Allons, dis-moi, en général, dans un entretien qui se compose de demandes et de réponses, lequel affirme de celui qui interroge ou de celui qui répond ? — ALCIBIADE. Celui qui répond, Socrate, à ce qu'il me semble.

Socrate. Jusqu'ici n'est-ce pas toujours moi qui ai interrogé ? — Alcibiade. Oui. — Socrate. Et toi qui as répondu ? — Alcibiade. Assurément. — Socrate. Hé bien donc, lequel de nous deux a affirmé tout ce qui a été dit ? — Alcibiade. C'est moi, Socrate, qui parais avoir affirmé, d'après ce dont je suis convenu. — Socrate. A-t-il été dit que le bel Alcibiade, fils de Clinias, ne sachant ce que c'est que le juste et l'injuste, et croyant pourtant le savoir, se propose de se rendre à l'assemblée des Athéniens pour leur donner son avis sur des choses qu'il ignore ? N'est-ce pas cela ? — Alcibiade. Il y a apparence.

Platon (*Premier Alcibiade*).

IX

Connais-toi toi-même.

Socrate. Ces trois connaissances : se connaître soi-même, connaître ce qui est à soi, et connaître les choses qui sont à ce qui est à soi, semblent une seule et même connaissance et l'effet d'un seul art. — Alcibiade. C'est probable. — Socrate. Tout homme qui ne connaît pas les choses qui lui appartiennent ne connaîtra pas non plus celles qui appartiennent aux autres. — Alcibiade. Assurément. — Socrate. Ne connaissant pas celles qui appartiennent aux autres, il ne connaîtra pas celles qui appartiennent à l'État. — Alcibiade. Nécessairement. — Socrate. Un tel homme ne saurait donc jamais être un homme d'État. — Alcibiade. Non, certes. — Socrate. Il ne saurait même être un bon économe. — Alcibiade. Non certes. — Socrate. Il ne saura pas même ce qu'il fait. — Alcibiade. Non certainement. — Socrate. Ne sachant ce qu'il fait, ne commettra-t-il pas des fautes ? — Alcibiade. Sans doute. — Socrate. Commettant des fautes, ne fera-t-il pas mal, et pour lui et pour la république ? — Alcibiade. Comment ne ferait-il pas mal ? — Socrate. Faisant mal, n'est-il pas malheureux ? — Alcibiade. Très-malheureux. — Socrate. Et ceux pour qui il agit ? — Alcibiade. Malheureux aussi. — Socrate. Il n'est donc pas possible d'être heureux, si l'on n'est ni bon ni sage ? — Alcibiade. Cela n'est pas possible. — Socrate. Tous les méchants sont donc malheureux ? — Alcibiade. Très-malheureux. — Socrate. Ce n'est donc point par les richesses que l'homme se délivre du malheur, c'est par la sagesse ? — Alcibiade. Il paraît. — Socrate. Les États, Alcibiade, pour être heureux, n'ont donc besoin ni de murailles, ni de trirèmes, ni de chantiers, ni d'une population nombreuse, ni de puissance sans vertu. — Alcibiade. Non cer-

tainement. — SOCRATE. Et si tu veux faire prospérer la république, il faut que tu donnes de la vertu à tes concitoyens. — ALCIBIADE. Comment le pourrais-je autrement? — SOCRATE. Mais peut-on donner ce qu'on n'a pas? — ALCIBIADE. Comment le donnerait-on? — SOCRATE. Il faut donc, avant tout, acquérir la vertu. C'est une nécessité pour toi, comme pour tout autre qui ne se borne pas au soin de lui-même et des choses qui sont à lui, mais qui veut en outre prendre soin de l'État et des choses qui sont à l'État. — ALCIBIADE. Tu dis vrai. — SOCRATE. Ce n'est donc pas le pouvoir et la liberté de tout faire qu'il faut procurer à toi et à l'État, mais la justice et la sagesse. — ALCIBIADE. Il paraît. — SOCRATE. Car la république et toi vous vous rendrez agréables aux dieux, si vous agissez justement et sagement. — ALCIBIADE. Il est probable. — SOCRATE. Et pour cela vous ne ferez rien sans regarder, comme j'ai déjà dit, dans la partie divine et brillante de votre âme. — ALCIBIADE. Il paraît. — SOCRATE. Car c'est en y regardant que vous pourrez vous voir vous-même et reconnaître les biens qui vous appartiennent. — ALCIBIADE. Oui. — SOCRATE. Mais, en agissant ainsi, ne ferez-vous pas bien? — ALCIBIADE. Oui. — SOCRATE. Si vous faites bien, je suis prêt à me porter garant que vous serez heureux. — ALCIBIADE. Tu es, en effet, un sûr garant. — SOCRATE. Mais si vous faites mal, et que vous regardiez dans ce qui est sans Dieu et plein de ténèbres, vous ne vous connaîtrez pas vous-même, et vous ne ferez vraisemblablement que des œuvres de ténèbres et d'impiété. — ALCIBIADE. Il y a apparence.

SOCRATE. Mon cher Alcibiade, suppose un homme qui ait le pouvoir de tout faire et qui n'ait point d'esprit, que doit-on en attendre dans ses propres affaires ou dans celles de l'État? Qu'un malade, par exemple, sans avoir l'esprit médical, ait le pouvoir de faire tout ce qui lui plaira, et assez d'autorité pour que personne n'ose le contredire; que lui arrivera-t-il? N'est-il pas probable qu'il ruinera sa santé? — ALCIBIADE. Tu dis vrai. — SOCRATE. Et dans un vaisseau, si quelqu'un, sans avoir ni l'esprit ni l'habileté du pilote, avait la liberté de faire ce que bon lui semblerait, vois-tu ce qui lui arriverait à lui et au reste de l'équipage? — ALCIBIADE. Je le vois, ils ne pourraient manquer de périr tous. — SOCRATE. N'en est-il pas de même d'un État, de toute puissance et de toute autorité? Sans la vertu, leur perte n'est-elle pas inévitable? — ALCIBIADE. Nécessairement. — SOCRATE. Ce n'est donc pas du pouvoir, mon cher Alcibiade, qu'il faut acquérir pour toi et pour la république, si vous voulez être heureux, mais de la vertu. — ALCIBIADE. Tu dis vrai. — SOCRATE. Et avant d'être en possession de la vertu, mieux vaut, je ne dis pas pour un enfant, mais pour un homme, obéir à un plus vertueux que lui, que de commander lui-même. — ALCIBIADE. Il le semble. — SOCRATE. Et le meilleur n'est-il pas aussi

le plus beau? — ALCIBIADE. Oui. — SOCRATE. Le plus beau est aussi le plus convenable. — ALCIBIADE. Comment ne le serait-il pas? — SOCRATE. Il convient donc au méchant d'être esclave, car c'est meilleur pour lui? — ALCIBIADE. Oui. — SOCRATE. Le vice est donc servile? — ALCIBIADE. Il paraît l'être. — SOCRATE. Et la vertu, libérale? — — ALCIBIADE. Oui. — SOCRATE. Mais, mon ami, ne faut-il pas fuir la servilité? — ALCIBIADE. Certainement, Socrate. — SOCRATE. Maintenant sens-tu l'état où tu es? es-tu dans l'état d'un homme libre ou esclave? — ALCIBIADE. Il me semble que je le sens très-bien. — SOCRATE. Sais-tu comment tu peux sortir de l'état où tu es? car je n'ose le nommer en parlant d'un homme aussi distingué que toi. — ALCIBIADE. Je le sais. — SOCRATE. Et comment? — ALCIBIADE. — Si tu le veux, Socrate. — SOCRATE. Tu dis mal, Alcibiade. — ALCIBIADE. Comment faut-il dire? — SOCRATE. Si Dieu le veut. — ALCIBIADE. Je le dis donc, et je dis en outre que nous pourrions bien, Socrate, changer de rôles, moi prendre le tien, et toi le mien; car, à compter d'aujourd'hui, ce n'est plus à toi de me suivre, mais à moi de t'accompagner partout. — SOCRATE. Alors, mon cher Alcibiade, mon amour ne sera en rien différent de la cigogne, si, après avoir fait éclore dans ton sein un amour ailé, celui-ci lui rend les soins qu'il en a reçus. — ALCIBIADE. Ainsi fera-t-il, Socrate; et dès ce jour je vais m'appliquer à la justice. — SOCRATE. Je souhaite que tu persévères; mais, sans me défier de ton bon naturel, je tremble, en voyant la force des exemples qui règnent dans cette ville, qu'ils ne l'emportent sur toi et sur moi.

PLATON (*Premier Alcibiade*).

X

Socrate, Ménon et son esclave. La réminiscence.

MÉNON. J'avais ouï dire, Socrate, avant que de converser avec toi, que tu ne savais autre chose que de douter toi-même et jeter les autres dans le doute; et je vois à présent que tu fascines mon esprit par tes maléfices et tes enchantements, de manière que je suis tout rempli de doutes. Et, s'il est permis de railler, il me paraît que tu ressembles parfaitement, pour la figure et pour tout le reste, à cette large torpille marine qui cause l'engourdissement à tous ceux qui l'approchent et la touchent. Je pense que tu as fait le même effet sur moi; car je suis véritablement engourdi d'esprit et de langue, et je ne sais que te répondre. Cependant j'ai discouru mille fois au long sur la vertu devant beaucoup de personnes, et fort bien, à ce qu'il me paraissait. Mais, à ce moment,

je ne puis pas seulement dire ce que c'est. Tu prends, à mon avis, le bon parti de ne point aller sur mer ni voyager en d'autres pays ; car, si tu faisais la même chose dans quelque autre ville, on t'exterminerait bien vite comme un enchanteur.

SOCRATE. Tu es un rusé, Ménon, et tu as pensé m'attraper.

MÉNON. En quoi donc, Socrate ?

SOCRATE. Je vois bien pourquoi tu m'as comparé.

MÉNON. Pourquoi ?

SOCRATE. Afin que je te compare à mon tour. Je sais que tous ceux qui sont beaux aiment qu'on les compare ; cela tourne à leur avantage, car les images des belles choses sont belles, ce me semble. Mais je ne te rendrai pas comparaison pour comparaison. Quant à moi, si la torpille étant elle-même engourdie jette les autres dans l'engourdissement, je lui ressemble ; sinon, je ne lui ressemble pas. Car si je fais naître des doutes dans l'esprit des autres, ce n'est pas que j'en sache plus qu'eux ; je doute, au contraire, plus que personne, et c'est ainsi que je fais douter les autres. Maintenant donc, au sujet de la vertu, je ne sais point du tout ce que c'est ; pour toi, peut-être le savais-tu avant que de t'approcher de moi, et à ce moment tu parais ne le point savoir. Cependant je veux examiner et chercher avec toi ce que ce peut être.

MÉNON. Et comment t'y prendras-tu, Socrate, pour chercher ce que tu ne connais en aucune manière ? quel principe poseras-tu, pris de choses que tu ignores, pour te guider dans cette recherche ? Et quand tu viendrais à rencontrer la vertu, comment saurais-tu que ce fût elle, ne la connaissant pas ?

SOCRATE. Je comprends ce que tu veux dire, Ménon. Vois-tu combien ce principe est sujet à discussion ? Il n'est pas possible à l'homme de chercher ni ce qu'il sait ni ce qu'il ne sait pas : car il ne cherchera point ce qu'il sait, parce qu'il le sait et que cela n'a point besoin de recherche ; ni ce qu'il ne sait point, par la raison qu'il ne sait pas ce qu'il doit chercher.

MÉNON. Est-ce que ce principe ne te paraît pas vrai, Socrate ?

SOCRATE. Nullement.

MÉNON. Me dirais-tu pourquoi ?

SOCRATE. Oui ; car j'ai entendu des hommes et des femmes habiles dans les choses divines.

MÉNON. Que disaient-ils ?

SOCRATE. Des choses vraies et belles, à ce qu'il me semble.

MÉNON. Quoi encore, et quelles sont ces personnes-là ?

SOCRATE. Quant aux personnes, ce sont des prêtres et des prêtresses qui se sont appliqués à pouvoir rendre raison des objets concernant leur ministère ; c'est Pindare et beaucoup d'autres poëtes, j'entends ceux qui

sont divins. Quant à ce qu'ils disent, le voici : examine si leurs discours te paraissent vrais.

Ils disent que l'âme humaine est immortelle ; que tantôt elle termine sa vie, ce qu'ils appellent mourir ; tantôt elle la recommence, mais qu'elle ne périt jamais; que, pour cette raison, il faut mener la vie la plus sainte qu'il est possible, parce que *Proserpine rend au bout de neuf ans à la lumière du soleil l'âme de ceux qui lui ont satisfait pour leurs anciennes fautes. De ces âmes se forment les rois illustres et célèbres par leur puissance et les hommes les plus fameux pour leur sagesse, et dans les siècles suivants ils sont renommés auprès des mortels comme de saints héros* [1]. Ainsi l'âme étant immortelle, étant d'ailleurs née plusieurs fois, et ayant vu ce qui se passe ici tant dans ce monde que dans l'autre, et toutes choses, il n'est rien qu'elle n'ait appris. C'est pourquoi il n'est pas surprenant qu'à l'égard de la vertu et de tout le reste elle soit en état de se ressouvenir de ce qu'elle a su ; car, comme tout est lié dans la nature et que l'âme a tout appris, rien n'empêche qu'en se rappelant une seule chose, ce que les hommes appellent apprendre, on ne trouve de soi-même tout le reste, pourvu qu'on ait du courage et qu'on ne se lasse point de chercher. En effet, toute la réminiscence consiste dans ce qu'on nomme chercher et apprendre. Il ne faut donc point ajouter foi au principe sujet à discussion dont tu as parlé; il n'est propre qu'à engendrer en nous la paresse, et il est fort agréable à entendre aux hommes lâches. Le mien, au contraire, les dispose au travail et aux recherches. Ainsi je le tiens pour vrai, et je veux en conséquence chercher avec toi ce que c'est que la vertu.

Ménon. J'y consens, Socrate. Mais te borneras-tu à dire simplement que nous n'apprenons rien, et que ce qu'on appelle apprendre n'est autre chose que se ressouvenir? pourrais-tu m'enseigner comment cela est ainsi ?

Socrate. J'ai déjà dit, Ménon, que tu es un rusé. Tu me demandes si je puis t'enseigner, dans le temps même que je soutiens qu'on n'apprend rien et qu'on ne fait que se ressouvenir, afin de me faire tomber sur-le-champ en contradiction avec moi-même.

Ménon. Par Jupiter ! Socrate, je n'ai point parlé ainsi dans cette vue, mais par pure habitude. Cependant, si tu peux me montrer que la chose est telle que tu dis, montre-le-moi.

Socrate. Cela n'est point aisé; mais en ta faveur je ferai tous mes efforts. Appelle-moi quelqu'un de ce grand nombre d'esclaves qui sont à ta suite, celui que tu voudras, afin que je te montre en lui ce que tu souhaites.

1. Fragment de quelque ode de Pindare maintenant perdue.

MÉNON. Volontiers. Viens ici.

SOCRATE. Est-il Grec, et parle-t-il le grec?

MÉNON. Fort bien; il est né dans notre maison.

SOCRATE. Sois attentif à examiner s'il te paraîtra se ressouvenir ou apprendre de moi.

MÉNON. J'y ferai attention.

SOCRATE. Dis-moi, mon enfant, sais-tu que ceci est un espace carré?

L'ESCLAVE. Je le sais.

SOCRATE. L'espace carré, n'est-ce pas celui qui a les quatre lignes que voilà toutes égales?

L'ESCLAVE. Assurément.

SOCRATE. N'a-t-il point encore ces autres lignes tirées par le milieu égales?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Ne peut-il point y avoir un espace semblable plus grand ou plus petit?

L'ESCLAVE. Sans doute.

SOCRATE. Si donc ce côté était de deux pieds, et cet autre aussi de deux pieds, de combien de pieds serait le tout? Considère la chose de cette manière. Si ce côté-ci était de deux pieds, et celui-là d'un pied seulement, n'est-il pas vrai que l'espace serait d'une fois deux pieds?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Mais comme ce côté-là est aussi de deux pieds, cela ne fait-il pas deux fois deux?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. L'espace devient donc de deux fois deux pieds?

L'ESCLAVE. Il le devient.

SOCRATE. Combien font deux fois deux pieds? dis-le-moi après l'avoir supputé.

L'ESCLAVE. Quatre, Socrate.

SOCRATE. Ne pourrait-on pas faire un autre espace double de celui-ci et tout semblable, ayant comme lui toutes ses lignes égales?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Combien aurait-il de pieds?

L'ESCLAVE. Huit.

SOCRATE. Allons, tâche de me dire de quelle grandeur sera chaque ligne de cet autre carré. Celles de celui-ci sont de deux pieds : celles du carré double de combien seront-elles?

L'ESCLAVE. Il est évident, Socrate, qu'elles seront doubles.

SOCRATE. Tu vois, Ménon, que je ne lui apprends rien de tout cela, et que je ne fais que l'interroger. Il s'imagine à présent savoir quelle est la ligne dont doit se former l'espace de huit pieds. Ne te le semble-t-il pas?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Le sait-il ?

MÉNON. Non assurément.

SOCRATE. Ne croit-il point qu'il se forme d'une ligne double ?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Vois-le se ressouvenir successivement, comme il faut qu'il se ressouvienne. Toi, réponds-moi : ne dis-tu point que l'espace double se forme de la ligne double ? Je n'entends point par là un espace long de ce côté-ci, et étroit de ce côté-là ; mais il faut qu'il soit égal en tout sens comme celui-ci, et qu'il en soit double, c'est-à-dire de huit pieds. Vois si tu penses encore qu'il se forme de la ligne double.

L'ESCLAVE. Je le pense encore.

SOCRATE. Si nous ajoutons à cette ligne une autre ligne aussi longue, la nouvelle ligne ne sera-t-elle pas double de la première ?

L'ESCLAVE. Sans contredit.

SOCRATE. C'est donc de cette ligne, dis-tu, que se formera l'espace double, si on en tire quatre semblables ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Tirons-en quatre pareilles à celle-ci. N'est-ce pas là ce que tu appelles l'espace de huit pieds ?

L'ESCLAVE. Assurément.

SOCRATE. Dans ce carré ne s'en trouve-t-il pas quatre égaux chacun à celui-ci, qui est de quatre pieds ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. De quelle grandeur est-il donc ? N'est-il pas quatre fois aussi grand ?

L'ESCLAVE. Comment ne le serait-il pas !

SOCRATE. Mais ce qui est quatre fois aussi grand est-il double ?

L'ESCLAVE. Non, par Jupiter !

SOCRATE. Combien donc est-il ?

L'ESCLAVE. Quadruple.

SOCRATE. Ainsi, mon enfant, de la ligne double il ne se forme pas un espace double, mais quadruple ?

L'ESCLAVE. Tu dis vrai.

SOCRATE. Car quatre fois quatre font seize : n'est-ce pas ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. De quelle ligne se forme donc l'espace de huit pieds ? l'espace quadruple ne se forme-t-il point de celle-ci ?

L'ESCLAVE. J'en conviens.

SOCRATE. Et ce carré, qui n'est que le quart de l'autre, ne se forme-t-il point de cette ligne qui est la moitié de l'autre ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Soit. L'espace de huit pieds n'est-il pas double de celui-ci, et la moitié de celui-là ?

L'ESCLAVE. Sans doute.

SOCRATE. Ne se formera-t-il pas d'une ligne plus grande que celle-ci, et plus petite que celle-là ? N'est-ce pas ?

L'ESCLAVE. Il me le semble.

SOCRATE. Fort bien. Réponds toujours selon ta pensée, et dis-moi, cette ligne n'est-elle pas de deux pieds, et cette autre de quatre ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Il faut, par conséquent, que la ligne de l'espace de huit pieds soit plus grande que celle de deux pieds, et plus petite que celle de quatre ?

L'ESCLAVE. Il le faut.

SOCRATE. Tâche de me dire de combien elle doit être.

L'ESCLAVE. De trois pieds.

SOCRATE. Si elle est de trois pieds, nous n'avons donc qu'à ajouter à cette ligne la moitié d'elle-même, et elle sera de trois pieds. Car voilà deux pieds, et en voici un : et l'espace dont tu parles est fait.

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Mais si l'espace a trois pieds de ce côté-ci et trois pieds de ce côté-là, n'est-il point de trois fois trois pieds ?

L'ESCLAVE. Apparemment.

SOCRATE. Combien font trois fois trois pieds ?

L'ESCLAVE. Neuf pieds.

SOCRATE. Et l'espace double, de combien de pieds devait-il être ?

L'ESCLAVE. De huit.

SOCRATE. L'espace de huit pieds ne se forme donc pas non plus de la ligne de trois pieds ?

L'ESCLAVE. Non vraiment.

SOCRATE. De quelle ligne se fait-il donc ? essaye de nous le dire au juste. Et si tu ne veux calculer sa longueur, montre-la-nous.

L'ESCLAVE. Par Jupiter ! je n'en sais rien, Socrate.

SOCRATE. Tu vois de nouveau, Ménon, quel chemin il a fait dans la réminiscence. Il ne savait point au commencement quelle est la ligne d'où se forme l'espace de huit pieds, comme il ne le sait pas encore ; mais alors il croyait le savoir, et il a répondu avec confiance, comme le sachant, et il ne croyait pas être dans l'ignorance à cet égard. A présent il reconnaît son embarras, et, comme il ne sait point, aussi ne croit-il point savoir.

MÉNON. Tu dis vrai.

SOCRATE. N'est-il pas actuellement dans une meilleure disposition par rapport à la chose qu'il ignorait ?

MÉNON. C'est ce qu'il me semble.

SOCRATE. En lui apprenant donc à douter et en l'engourdissant comme la torpille, lui avons-nous fait quelque tort ?

MÉNON. Je ne le pense pas.

SOCRATE. Au contraire, nous l'avons mis, ce semble, plus à portée de découvrir la vérité. Car à présent, quoiqu'il ne sache point la chose, il la cherchera avec plaisir : au lieu qu'auparavant il eût dit sans façon, devant plusieurs, et souvent croyant bien dire, que l'espace double doit être formé d'une ligne double en longueur.

MÉNON. Il y a apparence.

SOCRATE. Penses-tu qu'il eût entrepris de chercher ou d'apprendre ce qu'il croyait savoir, encore qu'il ne le sût point, avant que la conviction de son ignorance l'eût fait douter et désirer de savoir ?

MÉNON. Je ne le pense pas, Socrate.

SOCRATE. L'engourdissement lui a donc été avantageux ?

MÉNON. Il me le semble.

SOCRATE. Considère maintenant comment, en partant de ce doute, il découvrira la chose en cherchant avec moi, tandis que je ne ferai que l'interroger et ne lui apprendrai rien. Observe bien si tu me surprendras lui enseignant et lui expliquant quoi que ce soit ; en un mot, faisant rien de plus que de lui demander ce qu'il pense.

Toi, dis-moi, cet espace n'est-il point de quatre pieds ? Tu comprends ?

L'ESCLAVE. Je comprends.

SOCRATE. Ne peut-on pas lui ajouter cet autre espace qui lui est égal ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Et ce troisième, égal aux deux autres ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Ne pouvons-nous pas enfin placer cet autre dans cet angle ?

L'ESCLAVE. Sans doute.

SOCRATE. Cela ne fait-il point quatre espaces égaux entre eux ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Mais, quoi ! combien est tout cet espace par rapport à celui-ci ?

L'ESCLAVE. Il est quadruple.

SOCRATE. Or il nous en fallait faire un double ; ne t'en souvient-il pas ?

L'ESCLAVE. Fort bien.

SOCRATE. Cette ligne qui va d'un angle à l'autre, ne coupe-t-elle pas en deux chacun de ces espaces ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Ne voilà-t-il point quatre lignes égales qui renferment cet espace ?

L'ESCLAVE. Cela est vrai.

SOCRATE. Vois quelle est la grandeur de cet espace.

L'ESCLAVE. Je ne le vois pas.

SOCRATE. De ces quatre espaces, chaque ligne n'a-t-elle pas séparé en dedans la moitié de chacun? N'est-il pas vrai?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Combien y a-t-il d'espaces semblables dans celui-ci?

L'ESCLAVE. Quatre.

SOCRATE. Et dans celui-là combien?

L'ESCLAVE. Deux.

SOCRATE. Quatre qu'est-il par rapport à deux?

L'ESCLAVE. Double.

SOCRATE. Combien de pieds a donc cet espace?

L'ESCLAVE. Huit pieds.

SOCRATE. De quelle ligne est-il formé?

L'ESCLAVE. De celle-ci.

SOCRATE. De la ligne qui va d'un angle à l'autre et de l'espace de quatre pieds?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Les sophistes appellent cette ligne diamètre. Ainsi, supposé que ce soit là son nom, l'espace double, esclave de Ménon, se formera, comme tu dis, du diamètre.

L'ESCLAVE. Oui vraiment, Socrate.

SOCRATE. Que t'en semble, Ménon? A-t-il fait une seule réponse qui ne fût de lui?

MÉNON. Non; il a toujours parlé de lui-même.

SOCRATE. Cependant, comme nous le disions tout à l'heure, il ne savait pas.

MÉNON. Tu dis vrai.

SOCRATE. Ces opinions étaient-elles en lui, ou non?

MÉNON. Elles y étaient.

SOCRATE. Celui qui ignore a donc en lui-même des opinions vraies touchant ce qu'il ignore?

MÉNON. Apparemment.

SOCRATE. Ces opinions viennent de se réveiller en lui comme un songe. Et si on l'interroge souvent et en diverses façons sur les mêmes objets, sais-tu bien qu'à la fin il en aura une connaissance aussi exacte que qui que ce soit?

MÉNON. Cela est vraisemblable.

SOCRATE. Ainsi il saura sans avoir appris de personne, mais au moyen de simples interrogations, tirant ainsi sa science de son propre fonds?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Mais tirer la science de son fonds, n'est-ce pas se ressouvenir ?

MÉNON. Sans doute.

SOCRATE. N'est-il pas vrai que la science qu'a aujourd'hui ton esclave, il faut qu'il l'ait reçue autrefois, ou qu'il l'ait toujours eue ?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Mais, s'il l'avait toujours eue, il aurait toujours été savant ; et s'il l'a reçue autrefois, ce n'est pas dans la vie présente, ou quelqu'un lui a appris la géométrie. Car il fera la même chose à l'égard des autres parties de la géométrie et de toutes les autres sciences. Or est-il quelqu'un qui lui ait appris tout cela ? tu dois le savoir, d'autant plus qu'il est né et qu'il a été élevé dans ta maison.

MÉNON. Je sais que personne ne lui a jamais rien enseigné de semblable.

SOCRATE. A-t-il ces opinions, ou non ?

MÉNON. Selon moi, Socrate, il faut qu'il les ait.

SOCRATE. Si donc il n'en a point reçu la connaissance dans sa vie présente, n'est-il pas évident qu'il l'a eue et qu'il a appris ce qu'il sait en quelque autre temps ?

MÉNON. Apparemment.

SOCRATE. Ce temps n'est-il pas celui où il n'était point homme ?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Par conséquent, si, durant le temps où il est homme et celui où il ne l'est pas, ces opinions vraies sont en lui, et deviennent sciences lorsqu'elles sont réveillées par des interrogations, n'est-il pas vrai que pendant toute la durée du temps son âme aura été dans le cas d'apprendre ? car il est clair que dans tout l'espace du temps il est ou n'est pas homme.

MÉNON. Il y a apparence.

SOCRATE. Si donc la vérité est toujours dans notre âme, cette âme est immortelle. C'est pourquoi il faut essayer avec confiance de chercher et de te rappeler ce que tu ne sais pas pour le moment, c'est-à-dire, ce dont tu ne te souviens pas.

MÉNON. Il me paraît, je ne sais comment, que tu as raison, Socrate.

SOCRATE. C'est ce qu'il me paraît aussi, Ménon. A la vérité, je ne voudrais pas affirmer bien positivement que tout le reste de ce que j'ai dit soit vrai ; mais je suis prêt à soutenir et de parole et d'effet, si j'en suis capable, que la persuasion qu'il faut chercher ce qu'on ne sait point nous rendra sans comparaison meilleurs, plus courageux et moins paresseux, que si nous pensions qu'il est impossible de découvrir ce qu'on ignore, et inutile de le chercher.

MÉNON. Ceci me semble encore bien dit, Socrate.

PLATON, *Ménon*.

XI

L'homme agit toujours en vue du bien.

SOCRATE. Penses-tu que les hommes veulent les actions mêmes qu'ils font habituellement, ou la chose en vue de laquelle ils font ces actions? Par exemple, ceux qui prennent une potion de la main des médecins veulent-ils, à ton avis, ce qu'ils font, c'est-à-dire avaler une potion et ressentir de la douleur ; ou bien veulent-ils la santé, en vue de laquelle ils prennent la médecine ? — POLUS. Il est évident qu'ils veulent la santé, en vue de laquelle ils prennent la médecine. — SOCRATE. Pareillement, ceux qui vont sur mer, et qui font toute autre espèce de commerce, ne veulent pas ce qu'ils font journellement : car quel est l'homme qui veuille aller sur mer s'exposer à mille dangers, et avoir mille embarras ? Mais ils veulent, ce me semble, la chose en vue de laquelle ils vont sur mer, c'est-à-dire s'enrichir : les richesses en effet sont le but de ces voyages par mer. — POLUS. Sans doute. — SOCRATE. N'en est-il pas de même par rapport à tout le reste, de façon que quiconque fait une chose en vue d'une autre ne veut point la chose même qu'il fait, mais celle en vue de laquelle il la fait? — POLUS. Oui.

SOCRATE. Y a-t-il quoi que ce soit au monde qui ne soit ou bon ou mauvais, ou tenant le milieu entre le bon et le mauvais, sans être ni l'un ni l'autre ? — POLUS. Cela ne saurait être autrement, Socrate. — SOCRATE. Ne mets-tu pas au rang des bonnes choses la sagesse, la santé, la richesse, et toutes les autres semblables ; et leurs contraires au rang des mauvaises? — POLUS. Oui. — SOCRATE. C'est donc toujours le bien que nous poursuivons en marchant lorsque nous marchons, dans la pensée que cela nous sera plus avantageux ; et c'est en vue du même bien que nous nous arrêtons lorsque nous nous arrêtons. N'est-ce pas ? — POLUS. Oui. — SOCRATE. Et soit qu'on mette quelqu'un à mort, qu'on le bannisse, ou qu'on lui ravisse ses biens, ne se porte-t-on point à ces actions, persuadé que c'est ce qu'il y a de mieux à faire? n'est-il pas vrai ? — POLUS. Assurément. — SOCRATE. Tout ce qu'on fait en ce genre, c'est donc en vue du bien qu'on le fait ? — POLUS. Je l'avoue. — SOCRATE. Ne sommes-nous pas convenus que l'on ne veut point la chose qu'on fait en vue d'une autre, mais celle en vue de laquelle on la fait ? — POLUS. Sans contredit. — SOCRATE. Ainsi on ne veut pas simplement tuer quelqu'un, le bannir de la ville, lui enlever ses biens : mais, si cela est avantageux, on veut le faire ; si cela est nuisible, on ne le veut pas. Car, comme tu l'avoues, on veut les choses qui sont bonnes : quant à celles qui ne sont ni bonnes ni

mauvaises et aux mauvaises, on ne les veut pas. Ce que je dis, Polus, te paraît-il vrai, ou non? Pourquoi ne réponds-tu pas? — Polus. Cela me semble vrai.

Socrate. Puisque nous sommes d'accord là-dessus, quand un tyran ou un orateur fait mourir quelqu'un, le condamne au bannissement, ou à la perte de ses biens, croyant que c'est le parti le plus avantageux pour soi, quoique ce soit en effet le plus mauvais, il fait alors ce qu'il juge à propos : n'est-ce pas? — Polus. Oui. — Socrate. Fait-il pour cela ce qu'il veut, s'il est vrai que ce qu'il fait est mauvais? que ne réponds-tu? — Polus. Il ne me paraît pas qu'il fasse ce qu'il veut. — Socrate. Se peut-il donc qu'un tel homme ait un grand pouvoir dans sa ville, si, de ton aveu, c'est un bien d'être revêtu d'un grand pouvoir? — Polus. Cela ne se peut. — Socrate. Par conséquent j'avais raison de dire qu'il est possible qu'un homme fasse dans une ville ce qu'il juge à propos, sans jouir néanmoins d'un grand pouvoir ni faire ce qu'il veut...

Préférerais-tu ce qui est plus honteux et plus mauvais à ce qui l'est moins? Réponds, et accorde ou nie ce que je te demande. — Polus. Je ne le préférerais point, Socrate. — Socrate. Est-il quelqu'un au monde qui le préférât? — Polus. Il me semble que non.

Platon, *Gorgias*.

XII

Le démon de Socrate.

Socrate. La faveur divine m'a envoyé un démon qui, depuis mon enfance, ne m'a pas quitté : c'est une voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que je vais faire et ne m'y pousse jamais; et si l'un de mes amis me communique quelque dessein, et que la voix se fasse entendre, c'est une marque sûre que le démon s'oppose à l'exécution de ce dessein. Les témoins ne me manquent pas. Vous connaissez le beau Charmide, fils de Glaucon; un jour il vint me faire part du projet qu'il avait d'aller disputer le prix de la course aux Jeux Néméens. A peine commençait-il à s'en ouvrir que la voix se fit entendre. Je l'en détournai donc en lui disant : Tandis que tu parlais, j'ai entendu la voix du démon; ne va donc pas à Némée. Il me répondit : Peut-être te dit-elle que je ne serai pas vainqueur; mais quand même je ne le serais pas, j'aurai toujours gagné à m'exercer pendant ce temps. Cela dit, il s'en alla aux jeux. Vous pouvez savoir de lui-même ce qui lui arriva, la chose le mérite bien. Si vous voulez demander ensuite à Clitomaque, frère de Timarque, ce que lui dit

Timarque lorsqu'on le menait à la mort, lui et Evathlus, le coureur qui lui avait offert un asile dans sa fuite, il vous racontera que Timarque lui dit en propres termes... — THÉAGÈS. Quoi ? — SOCRATE. Clitomaque, s'écria-t-il, je vais mourir pour n'avoir pas voulu croire Socrate. Que voulait-il dire par là, Timarque? Je vais vous l'expliquer. Quand Timarque et Philémon, fils de Philémonide, se levèrent de table pour aller tuer Nicias, fils d'Héroscamandre (or il n'y avait qu'eux deux dans le complot), Timarque me dit : « Qu'y a-t-il, Socrate ? Vous autres, buvez; moi, je suis obligé de sortir ; mais je reviendrai dans un moment si je puis. » Aussitôt j'entendis la voix, et je lui dis : « Ne sors pas, le démon vient de me donner le signal accoutumé. » Il s'arrêta. Mais quelque temps après il se leva encore et me dit : « Je m'en vais, Socrate. » La voix se fit entendre de nouveau, et de nouveau je le forçai de rester. Enfin, la troisième fois, voulant m'échapper, il se leva sans me rien dire; et, profitant d'un moment où j'avais l'esprit occupé ailleurs, il sortit et fit ce qui le conduisit à la mort. Voilà pourquoi il dit à son frère ce que je vous répète aujourd'hui, qu'il allait mourir pour n'avoir pas voulu me croire. Vous pouvez savoir encore de beaucoup de nos concitoyens ce que je prédis sur la déroute de notre armée dans l'expédition de Sicile. Mais, sans parler des prédictions passées, pour lesquelles je vous renvoie à ceux qui les connaissent, on peut éprouver maintenant si la voix dit vrai; car, lorsque le beau Sannion partit pour l'armée, j'entendis la voix, et maintenant il marche avec Thrasylle contre Éphèse et l'Ionie. Eh bien ! je suis persuadé qu'il mourra dans cette expédition ou qu'il lui arrivera quelque malheur, et je crains en outre beaucoup pour le succès de toute l'entreprise. Je te dis tout cela pour te faire comprendre que la puissance de ce démon s'étend jusque sur les moindres liaisons que l'on veut contracter avec moi. Il y a des gens qu'il repousse : ceux-là ne gagneraient rien à me fréquenter, je ne puis même avoir avec eux aucun commerce. Il en est d'autres qu'il ne m'empêche pas de voir; mais ils n'en sont pas plus avancés. Les gens que la puissance du démon favorise sont ceux dont tu parlais tout à l'heure, et effectivement leurs progrès sont très-rapides. Dans les uns ces progrès sont solides et stables : quant aux autres, et c'est le plus grand nombre, tant qu'ils sont avec moi, ils profitent d'une manière surprenante; mais ils ne m'ont pas plutôt quitté qu'ils reprennent leurs habitudes et ne diffèrent en rien du commun des hommes. C'est ce qui est arrivé à Aristide, fils de Lysimaque et petit-fils d'Aristide : pendant qu'il fut avec moi, il profita merveilleusement en fort peu de temps; mais, ayant été obligé de partir pour quelque expédition, il s'embarqua. A son retour il me trouva lié avec Thucydide, fils de Mélésias et petit-fils de Thucydide. Mais la veille Thucydide s'était violemment emporté

contre moi dans une conversation. Aristide, étant donc venu me voir, me dit, après les premiers compliments d'usage et quelques autres propos : « Socrate, je viens d'apprendre que Thucydide prend de grands airs avec toi et qu'il te maltraite de parole comme s'il était quelque chose. — On t'a dit vrai, lui répondis-je. — Eh quoi ! reprit-il, ne se souvient-il plus quel pauvre homme il était avant de te connaître ? — Par les dieux ! il ne paraît pas qu'il s'en souvienne, lui répliquai-je. — Mais moi-même, Socrate, ajouta-t-il, il m'arrive une chose bien ridicule. — Quoi donc ? lui dis-je. — C'est, répondit-il, qu'avant de m'embarquer j'étais en état de m'entretenir avec qui que ce fût, et n'étais inférieur à personne dans la conversation, en sorte que je recherchais toujours la société des hommes les plus distingués, au lieu que maintenant c'est tout le contraire. Je fuis quiconque me paraît bien élevé, tant j'ai honte de mon infériorité. — Et ce talent, lui demandai-je, l'as-tu perdu soudain ou peu à peu ? — Peu à peu, répondit-il. — Et comment te vint-il ? est-ce pour avoir appris quelque chose de moi, ou serait-ce de quelque autre manière ? — Je vais te dire, Socrate, une chose incroyable, par les dieux ! mais qui pourtant est vraie : je n'ai jamais rien appris de toi, comme tu le sais fort bien ; cependant je profitais quand j'étais avec toi, même quand je n'étais pas dans la même chambre, mais seulement dans la même maison. Quand j'étais dans la même chambre, je profitais davantage, et quand, me trouvant dans la même chambre, je te regardais pendant que tu parlais, il me semblait que je profitais plus que quand je regardais ailleurs, mais je profitais bien plus encore lorsque j'étais assis auprès de toi et que je te touchais. Maintenant je ne retrouve plus rien en moi de cette disposition. » Tel est, Théagès, le commerce que l'on peut avoir avec moi. Si cela plaît au démon qui me gouverne, tu profiteras auprès de moi beaucoup et en peu de temps ; sinon, tes efforts seront superflus. Vois donc s'il n'est pas plus sûr pour toi de t'attacher à quelqu'un de ceux qui sont les maîtres du bien qu'ils font aux hommes que de me suivre, au risque d'être repoussé par mon démon. — THÉAGÈS. Voici, selon moi, Socrate, ce que nous devons faire : vivons ensemble, et sondons ainsi le démon qui t'accompagne. Si notre liaison lui plaît, à merveille ; si elle lui déplaît, il sera temps alors de nous consulter sur la conduite que nous devons tenir, et d'examiner s'il me faudra chercher un autre maître ou tâcher d'apaiser ton démon par des prières et des sacrifices et par tous les autres moyens que les devins enseignent. — DÉMODOCUS. Ne t'oppose pas davantage, Socrate, aux désirs de ce jeune homme ; car Théagès parle fort bien. — SOCRATE. Si vous trouvez que c'est là ce que nous devons faire, faisons-le.

PLATON, *Théagès.*

XIII

L'intelligence divine a produit le monde.

SOCRATE. Tous les sages sont d'accord, et en cela ils se vantent eux-mêmes, que l'intelligence est la reine du ciel et de la terre, et peut-être ont-ils raison. Examinons, si tu veux, avec quelque étendue de quel genre elle est.

PROTARQUE. Parle comme il te plaira, Socrate, sans redouter en aucune façon la longueur; tu ne nous feras nulle peine en cela.

SOCRATE. C'est fort bien dit. Commençons donc en nous interrogeant de cette manière.

PROTARQUE. De quelle manière?

SOCRATE. Dirons-nous, Protarque, qu'une puissance dépourvue de raison, téméraire et agissant au hasard, gouverne toutes choses, et ce que nous appelons l'univers; ou, au contraire, comme l'ont dit ceux qui nous ont précédés, qu'une intelligence, une sagesse admirable président à l'arrangement et à l'administration du monde?

PROTARQUE. Quelle différence entre ces deux sentiments, divin Socrate! Il ne me paraît pas qu'on puisse soutenir le premier sans impiété; mais dire que l'intelligence gouverne tout, c'est un sentiment digne de l'aspect de cet univers, du soleil, de la lune, des astres, et de toutes les révolutions célestes. Je ne pourrais ni parler ni penser d'une autre manière sur ce point.

SOCRATE. Veux-tu que, nous joignant à ceux qui ont avancé la même chose avant nous, nous soutenions que cela est ainsi, et que nous ne pensions pas qu'il suffise d'exposer sans danger les sentiments d'autrui, mais que nous courions les mêmes risques et participions au même mépris lorsqu'un homme habile prétendra qu'il n'en est pas ainsi, et que le désordre règne dans l'univers?

PROTARQUE. Pourquoi ne le voudrais-je pas?

SOCRATE. Allons donc, examine le discours qui vient après celui-ci.

PROTARQUE. Tu n'as qu'à dire.

SOCRATE. Par rapport à la nature des corps de tous les animaux, nous voyons le feu, l'eau, l'air et la terre entrer dans leur composition, comme disent les marins battus de la tempête.

PROTARQUE. Il est vrai. Nous sommes en effet comme au milieu d'une tempête, vu l'embarras où nous jette cette discussion.

SOCRATE. Eh bien, forme-toi l'idée suivante au sujet de chacun des éléments dont nous sommes composés.

PROTARQUE. Quelle idée ?

SOCRATE. Que nous n'en avons qu'une partie petite et méprisable de chacun, qu'elle n'est pure en aucune manière et dans aucun, et que la vertu qu'elle déploie en nous ne répond nullement à sa nature. Prenons un élément en particulier, et applique à tous ce que nous en dirons. Par exemple, il y a du feu en nous ; il y en a aussi dans l'univers.

PROTARQUE. Sans contredit.

SOCRATE. Le feu que nous avons n'est-il pas en petite quantité, faible et méprisable, au lieu que celui qui est dans l'univers est admirable pour la quantité, la beauté et toute la vertu naturelle au feu ?

PROTARQUE. Ce que tu dis est très-vrai.

SOCRATE. Mais, quoi ! le feu de l'univers est-il formé, nourri, dominé par le feu qui est chez nous; ou, tout au contraire, mon feu, le tien, et celui de tous les animaux, ne tient-il pas tout ce qu'il est du feu de l'univers ?

PROTARQUE. Cette question n'a pas besoin de réponse.

SOCRATE. Fort bien. Tu diras, je pense, la même chose de la terre d'ici-bas, dont tous les animaux sont composés, et de celle qui est dans l'univers, ainsi que de toutes les autres choses sur lesquelles je t'interrogeais il n'y a qu'un moment. Répondras-tu de même ?

PROTARQUE. Pourrait-on passer pour un homme sensé si on répondait autrement !

SOCRATE. Non assurément. Mais sois attentif à ce qui va suivre.

N'est-ce pas à l'assemblage de tous les éléments dont je viens de parler que nous avons donné le nom de corps ?

PROTARQUE. Oui.

SOCRATE. Figure-toi donc qu'il en est ainsi de ce que nous appelons l'univers ; car, étant composé des mêmes éléments, il est aussi un corps par la même raison.

PROTARQUE. Tu dis très-bien.

SOCRATE. Je te demande si notre corps est nourri par celui de l'univers, ou si celui-ci tire du nôtre sa nourriture, et s'il en a reçu et en reçoit ce qui entre, comme nous avons dit, dans leur composition.

PROTARQUE. Cette question, Socrate, n'a pas besoin non plus de réponse.

SOCRATE. Et celle-ci en demande-t-elle une ? qu'en penses-tu ?

PROTARQUE. Propose-la.

SOCRATE. Ne dirons-nous pas que notre corps a une âme ?

PROTARQUE. Il est évident que nous le dirons.

SOCRATE. D'où l'aurait-il prise, mon cher Protarque, si le corps de l'univers n'est pas lui-même animé, et s'il n'a pas les mêmes choses que le nôtre, et de plus belles encore ?

PROTARQUE. Il est clair, Socrate, qu'il ne l'a point prise d'ailleurs.

SOCRATE. Car nous ne pensons pas sans doute, Protarque, que de ces quatre genres, le fini, l'infini, le composé de l'un et de l'autre, et la cause, le quatrième, qui se rencontre en toutes choses, qui nous donne une âme, qui entretient la vie de notre corps et répare la santé dans les maladies, qui fait en d'autres objets d'autres assemblages et d'autres réparations, reçoive le nom de sagesse, partout présente sous la multiplicité de ses formes ; et que la nature de ce qu'il a de plus beau et de plus excellent ne se rencontre point dans l'immensité des cieux, qui renferment les mêmes éléments, mais plus en grand, et dans une beauté et une pureté sans égales.

PROTARQUE. Il ne serait pas raisonnable de penser de la sorte.

SOCRATE. Ainsi, puisqu'on ne peut tenir ce langage, nous ferons mieux de dire, en suivant les mêmes principes, ce que nous avons dit souvent, qu'il y a dans cet univers beaucoup d'infini et une quantité suffisante de fini auxquels préside une cause qui n'est point méprisable, arrangeant et ordonnant les années, les saisons, les mois, et qui mérite à très-juste titre le nom de sagesse et d'intelligence.

PROTARQUE. A très-juste titre assurément.

SOCRATE. Mais il ne peut y avoir de sagesse et d'intelligence là où il n'y a point d'âme.

PROTARQUE. Non certes.

SOCRATE. Ainsi tu assureras que dans la nature de Jupiter, en qualité de cause, il y a une âme royale, une intelligence royale ; et dans les autres d'autres belles qualités, telles que chacun a pour agréable qu'on lui attribue.

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Ne va pas croire, Protarque, que nous ayons fait ce discours en vain : mais il a pour but d'appuyer le sentiment de ceux qui ont avancé autrefois que l'intelligence gouverne toujours cet univers.

PLATON, *Philèbe.*

XIV

Pour justifier la providence divine, il faut embrasser à la fois le Tout de la création, et ne pas s'attacher seulement à quelques parties prises à part.

Venons à celui qui, en reconnaissant l'existence des dieux, s'imagine qu'ils ne prennent aucun intérêt à ce qui se passe ici-bas, et instruisons-

le. O mon fils, tu crois que les dieux existent, parce qu'il y a peut-être entre leur nature et la tienne une parenté divine, qui te porte à les honorer et à les reconnaître. Mais tu te jettes dans l'impiété à la vue de la prospérité qui couronne les entreprises publiques et particulières des hommes injustes et méchants, prospérité qui dans le fond n'a rien de réel, mais que l'on s'exagère contre toute raison, et que les poëtes et mille autres ont célébrée à l'envi dans leurs ouvrages. Peut-être encore qu'ayant vu des impies parvenir heureusement au terme de la vieillesse, laissant après eux les enfants de leurs enfants dans les postes les plus honorables, ce spectacle a jeté le trouble dans ton âme. Tu auras entendu parler, ou tu auras été spectateur d'un grand nombre d'actions impies et criminelles qui ont servi à quelques-uns de degrés pour s'élever de la plus basse condition jusqu'aux plus hautes dignités et même jusqu'à la tyrannie. Alors, je le vois bien, ne voulant pas, à cause de cette affinité qui t'unit aux dieux, les accuser d'être les auteurs de ces désordres, mais poussé par des raisonnements insensés, comme tu ne pouvais exhaler ton indignation contre les dieux, tu en es venu à dire qu'à la vérité ils existent, mais qu'ils méprisent les affaires humaines et ne daignent pas s'en occuper.....

Persuadons à ce jeune homme que celui qui prend soin de toutes choses, les a disposées pour la conservation et le bien de l'ensemble ; que chaque partie n'éprouve ou ne fait que ce qu'il lui convient de faire ou d'éprouver ; qu'il a commis des êtres pour veiller sans cesse sur chaque individu jusqu'à la moindre de ses actions, et porter la perfection jusque dans les derniers détails. Toi-même, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général, et tu t'y rapportes sans cesse. Mais tu ne vois pas que toute génération se fait en vue du Tout, afin qu'il vive d'une vie heureuse ; que l'univers n'existe pas pour toi, mais que tu existes toi-même pour l'univers. Tout médecin, tout artiste habile, dirige ses opérations vers un tout et tend à la plus grande perfection du tout ; il fait la partie à cause du tout, et non le tout à cause de la partie ; et si tu murmures, c'est faute de savoir comment ton bien propre se rapporte à la fois et à toi-même et au tout, selon les lois de l'existence universelle.

XV

L'encens et les sacrifices de l'homme injuste ne lui servent à rien auprès des dieux.

On dit que les dieux deviennent propices aux méchants en faveur des présents qu'ils en reçoivent. C'est ce que nous ne devons accorder à per-

sonne et ce qu'il nous faut combattre de toutes nos forces et par toutes sortes d'arguments.

— Tu as raison : faisons comme tu dis.

— Au nom de ces mêmes dieux, s'il est vrai qu'ils soient faciles à gagner, qu'on nous apprenne comment cela se peut faire ; qu'on nous dise ce qu'ils sont et à quoi ils ressemblent. Sans doute que, gouvernant sans interruption cet univers, on ne peut leur refuser le titre de maîtres des hommes ?

— On ne le peut.

— Mais à quels maîtres ressemblent-ils, ou plutôt quels maîtres leur ressemblent, afin de s'en servir comme le type de comparaison du petit au grand? Doit-on les comparer aux conducteurs des chars qui courent dans la carrière, ou aux pilotes? On pourrait aussi leur trouver des traits de ressemblance avec les généraux d'armée ; on peut les comparer encore aux médecins toujours en garde contre la guerre que nous font les maladies, aux laboureurs qui attendent en tremblant le retour de certaines saisons nuisibles à la production des plantes. En effet, puisque nous sommes demeurés d'accord que l'univers était plein de biens et de maux, en sorte que la somme des maux surpasse celle des biens, il doit y avoir entre les uns et les autres une guerre immortelle qui exige une vigilance étonnante. Nous avons pour nous les dieux et les génies, auxquels nous appartenons. L'injustice, la licence et l'imprudence nous perdent : la justice, la tempérance et la prudence nous sauvent. La demeure de ces vertus est dans l'âme des dieux ; on en trouve néanmoins quelques faibles vestiges sur la terre. Il est évident que certaines âmes qui habitent ici-bas, et qui ont reçu l'injustice en partage, flattent bassement, malgré leur férocité, les âmes des gardiens, soit chiens, soit bergers, soit même les premiers maîtres du monde, pour obtenir par leurs adulations et par certaines prières d'un charme irrésistible (elles sont du moins telles dans l'esprit des méchants), le droit d'avoir plus que les autres hommes sans qu'il leur en arrive aucun mal. Ce vice que je viens d'appeler désir insatiable d'avoir plus que les autres, est ce qu'on appelle maladie dans les corps de chair, peste dans les saisons de l'année, et qui, changeant de nom, est connu sous celui d'injustice dans les sociétés et les gouvernements.

— Cela est vrai.

Or, voici nécessairement comment il faut que parle celui qui soutient que les dieux sont toujours disposés à pardonner aux méchants leurs injustices passées et présentes, pourvu que ceux-ci leur fassent quelque part du fruit de leurs crimes. C'est comme s'il disait que les loups donnent aux chiens une petite partie de leur proie, et que les chiens gagnés par cette bassesse leur abandonnent le troupeau pour le ravager

impunément. N'est-ce pas là le langage de ceux qui disent que les dieux sont faciles à apaiser ?

— Oui.

— En ce cas, est-il personne qui puisse, sans se couvrir de ridicule, mettre les dieux en parallèle avec aucun des gardiens que nous avons nommés ? Les comparera-t-on à des pilotes qui se laisseraient gagner par des libations et la graisse des victimes, jusqu'à submerger le vaisseau et les nautoniers ?

— Nullement.

— Ils ne ressembleront pas davantage à des conducteurs de chars disputant le prix du combat, qui, gagnés par des présents, abandonneraient à d'autres l'honneur de la victoire.

— Ce serait là une comparaison bien révoltante.

— On ne les comparera pas non plus à des généraux d'armée, ni à des médecins, ni à des laboureurs, ni à des pâtres, ni à des chiens séduits par les caresses des loups.

— Parle avec plus de respect. Comment cela viendrait-il à la pensée ?

— Les dieux ne sont-ils pas les plus grands de tous les gardiens, et occupés des plus grandes choses ?

— Sans aucune comparaison.

— Les mettrons-nous donc, ces dieux qui veillent sur ce qu'il y a de plus beau dans la nature, et à la vigilance desquels rien n'est comparable, au-dessous des chiens et des hommes d'une médiocre vertu, qui ne consentiraient jamais à trahir la justice, en acceptant les coupables présents que les méchants leur offriraient dans cette vue ?

Point du tout : un tel langage n'est pas supportable, et parmi tous les genres d'impiété, celui qui a cette opinion des dieux doit passer avec très-grande raison pour le plus pervers et le plus impie de tous les impies.

PLATON, *République*.

XVI

Doctrine de Socrate sur la prière.

SOCRATE. Alcibiade, est-ce que de ce pas tu vas prier Dieu ?

ALCIBIADE. Oui, Socrate.

SOCRATE. Aussi tu me parais bien grave, et tes yeux sont fixés à terre comme ceux d'un homme qui réfléchit.

ALCIBIADE. Qu'est-il besoin ici de réfléchir, Socrate !

SOCRATE. Il faut y penser très-sérieusement, ce me semble ; car, au

nom de Jupiter, ne crois-tu pas que, parmi les choses que nous demandons aux dieux, soit en public, soit en particulier, il en est qu'ils nous accordent, d'autres qu'ils nous refusent, et que tantôt ils exaucent, tantôt ils rejettent nos prières?

ALCIBIADE. Je le crois fort.

SOCRATE. Eh bien! donc, ne te semble-t-il pas que la prière exige beaucoup de prudence, de peur que, sans le savoir, on ne demande aux dieux de grands maux en croyant leur demander des biens, et que les dieux ne se trouvent dans la disposition d'accorder ce qu'on leur demande? C'est ainsi qu'Œdipe leur demanda dans un mouvement de colère que ses fils décidassent par le glaive leurs droits héréditaires, et, lorsqu'il pouvait prier les dieux de détourner de lui les malheurs dont il était accablé, il s'en attira de nouveaux: car ses vœux furent exaucés, et de là ces longues et terribles calamités qu'il n'est pas nécessaire de te raconter ici en détail.

ALCIBIADE. Mais, Socrate, tu me parles là d'un homme en délire. Peux-tu croire en effet qu'un homme dans son bon sens eût pu exprimer de tels vœux?

SOCRATE. Tu en trouveras beaucoup qui, sans être transportés comme lui par la colère, demanderont aux dieux des maux, tout en croyant leur demander des biens. Car, pour Œdipe, s'il ne demandait pas des biens, il ne croyait pas non plus en demander, tandis que d'autres font tous les jours le contraire; et sans aller plus loin, Alcibiade, si le dieu que tu vas prier t'apparaissait tout à coup, et qu'avant que tu eusses exprimé tes vœux, il te demandât si tu serais content d'être roi d'Athènes, ou, si cela te paraissait trop peu, de toute la Grèce; ou, si tu n'étais pas encore satisfait, qu'il te promît l'Europe entière, et qu'il ajoutât, pour remplir ton ambition, que le même jour tout l'univers saurait qu'Alcibiade, fils de Clinias, est roi; je suis persuadé que tu sortirais du temple transporté de joie comme venant de recevoir le plus grand des biens.

ALCIBIADE. Et je suis convaincu, Socrate, que tout autre éprouverait le même sentiment si la même fortune lui arrivait.

SOCRATE. Et cependant tu ne donnerais ta vie ni pour l'empire de la Grèce entière, ni pour celui des Barbares.

ALCIBIADE. Je ne le pense pas: car à quoi bon? je ne pourrais en jouir.

SOCRATE. Mais, si tu devais en jouir mal et d'une manière qui te serait funeste, en voudrais-tu?

ALCIBIADE. Non certes.

SOCRATE. Tu vois donc bien qu'il n'est pas sûr d'accepter au hasard ce que l'on vous offre, ni de faire soi-même des vœux, si l'on doit par

là s'attirer quelque malheur ou même perdre la vie. Car je pourrais te nommer beaucoup d'ambitieux qui, ayant désiré avec passion la tyrannie, et n'ayant rien épargné pour y parvenir, comme si c'était là un bien, n'ont retiré d'autre fruit de leur élévation que de se voir entourés d'embûches et d'en périr les victimes. Il n'est pas possible que tu n'aies entendu parler de ce qui vient d'arriver hier, ce matin même. Archélaüs, roi de Macédoine, avait un favori qu'il aimait avec passion; ce favori le tue pour régner à sa place, se flattant qu'il va dès lors être un homme heureux; mais à peine jouissait-il depuis trois ou quatre jours de la tyrannie, qu'il succombe dans les embûches que lui ont dressées d'autres ambitieux. Et parmi nos Athéniens (car voici des faits que nous connaissons, non par ouï-dire, mais pour les avoir vus de nos propres yeux), combien y en a-t-il qui, après avoir souhaité avec ardeur d'être généraux d'armée et avoir obtenu ce qu'ils désiraient, errent encore maintenant sur la terre d'exil, ou ont été mis à mort! Combien d'autres dont le sort nous paraît le plus beau ont vécu dans des périls sans nombre et dans des craintes continuelles, non-seulement durant leur généralat, mais encore après leur retour dans leur patrie, où jusqu'au dernier jour ils ont eu à soutenir contre les délateurs un siége plus cruel que tous ceux qu'ils auraient pu soutenir contre les ennemis de l'Etat? Aussi plusieurs d'entre eux auraient-ils préféré n'être jamais sortis de la vie privée que d'avoir à ce prix commandé des armées. Encore si tous ces dangers et toutes ces fatigues devaient amener quelque résultat utile, il y aurait quelque raison à s'y exposer, mais c'est tout le contraire. Ce que je dis des honneurs, je le dis aussi des enfants. Combien avons-nous vu de gens qui, après en avoir instamment demandé aux dieux et en avoir obtenu, se sont attiré par là les malheurs et les tourments les plus cruels! Les uns, pour en avoir eu de radicalement vicieux, ont passé toute leur vie dans la douleur; et les autres, qui en ont eu de bons, n'ont pas été plus heureux, car la mort les leur a enlevés, et ils auraient préféré n'en avoir jamais eu. Néanmoins, quoique ces exemples et beaucoup d'autres semblables soient extrêmement frappants, à peine trouverait-on un seul homme qui refusât ces biens si les dieux les lui envoyaient, ou qui cessât de les demander s'il était sûr de les obtenir par ses prières. La plupart ne refuseraient ni la tyrannie, ni le commandement des armées, ni tous les autres honneurs dont la possession est réellement beaucoup plus pernicieuse qu'utile; que dis-je? ils les demanderaient s'ils ne se présentaient pas d'eux-mêmes. Mais attends un moment: ils chanteront la palinodie et feront des vœux tout contraires aux premiers. Pour moi, je crains que les hommes n'aient véritablement tort de rejeter la cause de leurs maux sur les dieux. Ce sont eux-mêmes, il faut le dire, qui, par leurs fautes

ou par leurs folies, se rendent misérables malgré le sort [1]. C'est pourquoi, Alcibiade, je trouve sage ce poëte qui, sans doute, ayant des amis fort peu sensés, et les voyant faire et demander aux dieux des choses qui leur semblaient bonnes et qui étaient pourtant mauvaises, leur composa une prière commune ainsi conçue :

« Puissant Jupiter, donne-nous les biens, soit que nous les demandions, « soit que nous ne les demandions pas, et éloigne de nous les maux « quand même nous te les demanderions. »

Cette prière me paraît belle et sûre. Si tu y trouves quelque chose à reprendre, ne le cache pas.

ALCIBIADE. Il est malaisé de contredire ce qui est bien dit. Mais je songe à la multitude de maux que l'ignorance cause aux hommes; car les choses les plus funestes, non-seulement c'est elle qui, à notre insu, nous les fait faire, mais ce qu'il y a de plus déplorable, c'est elle encore qui nous les fait demander aux dieux. Nul ne se l'imagine. Loin de là, chacun se croit très-apte à demander aux dieux les meilleures et non les pires choses; car ce ne serait pas là une prière, mais une imprécation.

XVII

Socrate devant ses juges.

J'aurais tenu une étrange conduite, Athéniens, si, après avoir été placé dans des postes par les généraux que vous aviez choisis pour me commander à Potidée, à Amphipolis, à Délium; si, après les avoir gardés comme un brave soldat et y avoir affronté la mort, aujourd'hui, lorsque je crois avoir reçu l'ordre d'un dieu de passer mes jours dans l'étude de la philosophie, m'examinant moi-même et examinant les autres, je venais à m'effrayer de la mort ou de quelque autre malheur, et à déserter mon poste. Ce serait là une étrange conduite, et c'est alors qu'on aurait le droit de me traîner devant ce tribunal comme un homme qui ne reconnaît pas de dieux, qui ne croit pas aux oracles, qui craint la mort et pense être sage quand il ne l'est pas. Car craindre la mort, Athéniens, c'est croire qu'on est sage quoiqu'on ne le soit pas, puisque c'est croire connaître ce qu'on ne connaît pas. Personne, en effet, ne sait si la mort n'est pas pour l'homme le plus grand des biens; et cependant on la craint, comme si l'on savait certainement qu'elle est

1. *Odyssée*, liv. I, v. 32.

le plus grand des maux. Or, n'est-ce point l'ignorance la plus répréhensible que de croire connaître ce qu'on ne connaît pas? Pour moi, juges, je l'emporte peut-être en cela sur les autres hommes, et je dois paraître plus sage qu'eux pour cette raison que, ne sachant pas précisément ce qui arrive après cette vie, je ne m'imagine point le savoir; tandis que je sais bien que c'est un mal et une honte d'être injuste et de désobéir à celui qui est meilleur que soi, dieu ou homme : aussi je craindrai et je fuirai toujours ce qui est un mal et que je sais être un mal, et non ce que je ne connais pas et qui pourrait être un bien véritable. Et même si en ce moment vous me renvoyiez absous contre l'avis d'Anytus, qui prétend ou qu'il ne fallait point me faire comparaître à votre tribunal, ou, maintenant que j'y ai comparu, qu'il faut absolument me faire mourir, parce que si j'échappais à cette accusation, tous vos fils, déjà si prévenus en faveur de Socrate, rechercheraient ses leçons et seraient entièrement corrompus; si, en m'acquittant, vous me teniez ce langage : Socrate, pour le moment nous ne croyons point Anytus; mais nous te renvoyons absous, à condition pourtant que tu renonceras à tes recherches et à la philosophie; et si tu t'y livres encore et que tu sois découvert, tu mourras; si, dis-je, vous vouliez m'absoudre à cette condition, je vous dirais : Athéniens, je vous aime et vous honore, mais je dois plutôt obéir aux dieux qu'à vous : tant que je respirerai et que j'en serai capable, je ne cesserai jamais de me livrer à la philosophie, de faire des exhortations et des remontrances à tous ceux que je rencontrerai, et de leur tenir mon langage ordinaire. O mon ami! toi qui es d'Athènes, c'est-à-dire d'une ville si grande et si renommée pour sa sagesse et sa puissance, tu ne rougis point de chercher à amasser le plus de richesses possible, de la gloire, des honneurs; et la sagesse, la vérité, ton âme et les moyens de la perfectionner le plus possible, ne t'occupent, ne t'inquiètent guère! Et si quelqu'un de vous me le conteste et prétend qu'il s'en occupe, je ne le laisserai point partir et ne le quitterai point; mais je l'interrogerai, je l'examinerai, je l'éprouverai : et si je trouve qu'il n'est point vertueux, quoiqu'il prétende l'être, je lui reprocherai de faire si peu d'estime de ce qui en mérite le plus, et de mettre tant de prix à ce qu'il y a de plus méprisable. C'est ainsi que j'agirai à l'égard de tous ceux que je rencontrerai, jeunes ou vieux, étrangers ou Athéniens, mais surtout à l'égard de mes concitoyens, qui me touchent de plus près. Car c'est là ce que m'ordonne le dieu, soyez-en persuadés; et je pense qu'il ne peut y avoir rien de plus avantageux à la république que mon zèle à remplir les ordres de Dieu. Je n'ai, en effet, d'autre occupation que de vous persuader à tous, jeunes ou vieux, que ce ne sont point les soins du corps ou l'acquisition des richesses qui doivent passer avant votre âme et son perfectionnement,

et que la vertu ne vient pas des richesses, mais que les richesses et tous les autres biens, publics ou particuliers, viennent aux hommes de la vertu. Si ce sont ces maximes qui corrompent la jeunesse, il faut qu'elles soient pernicieuses ; mais si quelqu'un soutient que j'en enseigne d'autres, il vous en impose. Du reste, Athéniens, croyez Anytus ou ne le croyez pas, renvoyez-moi absous ou condamnez-moi, jamais je ne pourrai agir autrement, dussé-je souffrir mille morts.

Ne murmurez point, Athéniens, et faites-moi la grâce que je vous ai demandée, de ne pas vous irriter de mes paroles, mais de les écouter : je pense que vous tirerez quelque fruit de votre patience à m'entendre. Je vais vous dire encore d'autres choses capables d'exciter vos clameurs, mais ne vous laissez point aller à votre émotion. Soyez convaincus que si vous me faites mourir, étant tel que je viens de le déclarer, vous vous ferez plus de tort qu'à moi-même. En effet, ni Mélitus ni Anytus ne me nuiront en rien, ils n'en ont pas le pouvoir ; car je ne crois pas que les dieux aient donné au méchant le pouvoir de nuire à l'homme de bien. Peut-être me feront-ils condamner à la mort, à l'exil, à perdre mes droits de citoyen, et Mélitus ou tout autre regarderont ces peines comme de grands maux : mais moi, je ne suis pas de leur avis, et je tiens pour un plus grand mal de faire ce que fait Mélitus, de chercher à faire périr un homme injustement. Maintenant, Athéniens, il s'en faut beaucoup que ce soit mon intérêt qui me porte à me justifier, comme on pourrait le croire ; c'est le vôtre ; c'est la crainte que ma condamnation ne vous fasse commettre une faute envers le dieu et méconnaître le présent qu'il vous a fait : car si vous me mettez à mort, je le dis sans détour, vous ne trouverez point facilement un autre homme (il est sans doute ridicule de faire une telle comparaison) qu'un dieu ait attaché à cette ville comme à un grand et noble coursier, mais que sa grandeur même appesantit et qui a besoin d'être excité par l'éperon. C'est ainsi que ce dieu semble m'avoir attaché à cette ville pour vous réveiller, pour vous encourager, et pour gourmander chacun de vous, en le suivant partout et toujours sans lui laisser de relâche. Vous ne retrouverez point facilement un homme tel que moi ; et si vous voulez m'en croire, Athéniens, vous me laisserez la vie. Peut-être, vous irritant contre moi, comme un homme assoupi contre celui qui le réveille, vous me repousserez et suivrez le conseil d'Anytus, et vous me ferez mourir sans réflexion ; ensuite, retombant dans votre sommeil, vous y resterez à jamais ensevelis, à moins que le dieu, prenant pitié de vous, ne vous envoie quelque autre homme. Or, que ce soit un dieu qui m'ait donné à cette ville, c'est ce qu'il vous est facile de reconnaître à cette marque : qu'il y a quelque chose de surnaturel en moi, pour avoir négligé mes intérêts propres, et pour l'avoir fait depuis tant d'années, toujours oc-

cupé de votre bien, abordant chacun de vous en particulier comme un père ou un frère aîné, et vous exhortant à vous attacher à la vertu. Si du moins j'avais retiré quelque fruit ou reçu quelque salaire de mes exhortations, ma conduite pourrait s'expliquer; mais vous voyez vous-mêmes que mes accusateurs, qui me font toutes les autres imputations avec tant d'impudence, n'ont pourtant pas eu le front de me reprocher et de prouver par témoins que j'aie jamais demandé ou reçu un salaire. Du reste, je vous fournis un assez bon témoin de la vérité de mes paroles, ma pauvreté.

Peut-être paraîtra-t-il inconséquent que je me mêle de vos affaires privées et me donne beaucoup de mouvement pour vous communiquer mes lumières, et que je n'aie point le courage de paraître à l'assemblée du peuple pour vous conseiller sur les affaires publiques. Ce qui m'en a empêché, c'est quelque chose de divin et de démoniaque, une voix dont vous m'avez entendu parler si souvent et en tant d'endroits, et dont Mélitus, en plaisantant, a fait un chef d'accusation. Ce phénomène a commencé dès mon enfance. C'est une voix qui se fait entendre; et lorsqu'elle me parle, c'est toujours pour me détourner de ce que j'ai résolu, et jamais pour m'engager à rien entreprendre. C'est cette voix qui m'empêche de me mêler des affaires publiques; et c'est fort heureusement pour moi qu'elle s'y oppose : car sachez bien, Athéniens, que si je m'étais occupé des affaires de la république, il y a longtemps que je n'existerais plus, et ma vie n'aurait été d'aucune utilité ni à vous ni à moi-même; et ne vous irritez point si je vous dis la vérité. Non, il n'échappera point à la mort, l'homme qui tentera de lutter contre les passions du peuple athénien ou de tout autre peuple, qui voudra s'opposer aux actions injustes et illégales; il faut que celui qui combat pour la justice, s'il veut vivre au moins quelque temps, reste dans une condition privée, sans prendre part au gouvernement. Je puis vous en donner de nombreuses preuves, fondées, non point sur des paroles, mais, ce que vous respectez davantage, sur des faits.

Écoutez donc des faits qui me sont personnels, afin que vous sachiez bien que la menace même de la mort ne me ferait rien faire contre le devoir, et qu'incapable de céder à qui que ce soit, je devrais périr. Je vais vous dire des choses désagréables peut-être et qui rappellent la jactance des plaidoyers; cependant je ne vous dirai que la vérité. En effet, Athéniens, je n'ai jamais été revêtu d'aucune autre charge dans la république que de celle de sénateur; la tribu Antiochide, à laquelle j'appartiens, était de tour au Prytanée lorsque vous résolûtes de faire simultanément le procès aux dix généraux qui n'avaient pas enseveli les morts au combat naval des Arginuses : jugement contraire à la loi, comme vous l'avez tous reconnu dans la suite. Seul entre tous les pry-

tanes, je m'opposai à cette violation des droits, et je votai contre vous ; et quoique vos orateurs fussent prêts à me dénoncer et à m'accuser devant vous, malgré vos menaces et vos clameurs, j'aimai mieux courir ce danger avec la loi et la justice, que de consentir à commettre avec vous une telle iniquité par crainte des fers ou de la mort : ce fait eut lieu sous le gouvernement du peuple. Lorsque l'oligarchie fut établie, les Trente me mandèrent, moi cinquième, au Tholos, pour nous ordonner d'amener de Salamine Léon, de cette île, qu'ils voulaient mettre à mort ; ils donnaient beaucoup d'ordres semblables à d'autres citoyens, pour en compromettre le plus grand nombre qu'ils pourraient. Alors cependant je prouvai, non par des paroles, mais par des actions, que la mort n'était rien pour moi, s'il m'est permis de parler avec cette simplicité, et que j'attachais au contraire le plus grand prix à ne rien faire d'injuste et d'impie. Leur autorité, quelque terrible qu'elle fût, ne m'effraya point assez pour me faire commettre une injustice ; et lorsque nous fûmes sortis du Prytanée, les quatre autres allèrent chercher Léon et l'amenèrent de Salamine : moi, je retournai dans ma maison. Peut-être cette désobéissance eût-elle causé ma mort, si le gouvernement des Trente n'avait été bientôt renversé ; un grand nombre de témoins pourront affirmer ces faits.

Croyez-vous donc que j'aurais vécu tant d'années si j'avais pris part aux affaires publiques, et si, tenant une conduite digne d'un homme de bien, j'avais défendu la justice et sacrifié tout le reste à l'accomplissement de ce devoir ? Non certes, Athéniens, il s'en faut beaucoup, et aucun autre homme ne pourrait y réussir. Or, dans le cours de ma vie entière et dans les affaires publiques, si j'y ai pris quelque part, et dans ma conduite privée, vous me trouverez toujours le même, n'accordant jamais rien contre la justice à qui que ce soit, pas même à ceux que mes calomniateurs appellent mes disciples. Je n'ai jamais été le maître de personne ; mais si quelqu'un, soit jeune, soit vieux, a témoigné le désir de m'entendre parler et de me voir accomplir ma mission, jamais je ne l'ai refusé : je ne parle pas lorsqu'on me paye, et je ne me tais pas lorsqu'on ne me donne rien ; mais, pauvre ou riche, tout le monde peut m'interroger, ou, si l'on aime mieux, répondre à mes questions et écouter ce que je dis. Si donc quelqu'un de ceux qui me fréquentent devient vertueux ou méchant, il n'est pas juste de me l'imputer à bien ou à mal, puisque je n'ai jamais promis aucun enseignement et n'ai rien enseigné à personne. Et si quelqu'un prétend avoir appris ou entendu de moi en particulier autre chose que ce que j'ai dit publiquement à tout le monde, soyez persuadés que c'est une imposture.

PLATON, *Apologie de Socrate.*

XVIII

Socrate condamné déclare à ses juges qu'il se croit digne d'être nourri au Prytanée.

(Les juges vont aux voix : Socrate, condamné par 281 suffrages contre 275, continue en ces termes :)

Je suis loin de m'émouvoir, Athéniens, du jugement que vous venez de porter contre moi ; et, entre beaucoup de motifs qui m'empêchent de me troubler, c'est que je m'attendais à ce qui vient de m'arriver, et je suis bien plus étonné du nombre des suffrages pour ou contre : je ne comptais point être condamné à une si faible majorité, puisque, à ce qu'il paraît, trois suffrages de plus en ma faveur me faisaient acquitter. Je viens donc, il me semble, d'échapper à Mélitus ; et non-seulement je lui ai échappé, mais il est évident que, si Anytus et Lycon ne s'étaient joints à lui pour m'accuser, il aurait été condamné à l'amende de mille drachmes, pour n'avoir point obtenu la cinquième partie des suffrages.

C'est donc ma condamnation à mort qu'il demande. Soit : mais moi, Athéniens, à quelle peine me condamnerai-je [1] ? A celle que je mérite évidemment. Quelle est-elle donc ? quelle peine afflictive ou quelle amende mérité-je, moi qui ne me suis donné aucun repos pendant toute ma vie, négligeant ce que les hommes recherchent avec ardeur, les richesses, les affaires domestiques, les commandements, les fonctions d'orateur, et les autres dignités ; moi qui ne suis jamais entré dans aucune des conjurations et des séditions si fréquentes dans notre ville, me jugeant réellement trop honnête homme pour ne pas y trouver ma perte ; moi qui ne suis point allé là où je ne pouvais être d'aucune utilité ni à vous ni à moi-même, mais qui suis allé là où je pouvais rendre à chacun de vous en particulier le plus grand service en tâchant de lui persuader qu'il ne fallait pas prendre soin de ce qui est à lui avant de prendre soin de lui-même, afin de devenir le plus sage et le plus vertueux possible, ni s'occuper de ce qui est à la patrie avant de s'occuper de la patrie elle-même, et ainsi de tout le reste ? Que mérité-je donc pour une telle conduite ? Une récompense, Athéniens, si vous voulez me traiter comme je le mérite, et même une récompense qui puisse me convenir. Or, quelle chose peut convenir à un homme pauvre, votre bienfaiteur, à qui le loisir est nécessaire pour n'avoir à s'occuper que

1. Quand la loi n'avait point prévu le délit dont l'accusé s'était rendu coupable et n'avait point fixé la peine, l'accusé pouvait indiquer lui-même le châtiment qu'il croyait mériter.

de vous donner de bons conseils ? Il n'est rien, Athéniens, qui convienne mieux à cet homme que d'être nourri dans le Prytanée, et il le mérite plus que celui qui, aux Jeux Olympiques, a remporté le prix de la course à cheval ou de la course des chars à deux ou quatre chevaux : celui-ci ne vous rend heureux qu'en apparence ; moi, je vous apprends à l'être réellement : celui-ci n'a nul besoin de ce bienfait, et moi j'en ai besoin. Si donc il me faut déclarer ce que je mérite, en toute justice, je vous le dis, c'est d'être nourri au Prytanée.

Peut-être, en vous parlant ainsi, suis-je coupable à vos yeux de la même arrogance qu'au sujet des prières et des lamentations : mais telle n'est pas ma pensée, Athéniens ; mon motif est que j'ai la conscience de n'avoir fait volontairement aucun mal à personne. Mais je ne puis vous en convaincre, car il n'y a que peu de temps que nous nous entretenons ensemble ; et si la loi voulait chez vous, comme chez d'autres peuples, qu'on ne délibérât pas un seul jour, mais plusieurs, pour condamner un homme à mort, j'aurais fini, je m'en flatte, par vous convaincre de mon innocence : mais, en si peu de temps, il n'est pas facile de détruire des calomnies aussi anciennes. Ayant donc conscience que je n'ai fait de mal à personne, je ne veux point m'en faire à moi-même, ni avouer que je mérite une punition, ni me condamner à quelque chose de semblable. Quelle serait ma crainte ? Pour ne pas souffrir la peine que Mélitus réclame contre moi, et que je dis ne pas savoir si elle est un bien ou un mal, j'irai choisir une peine que je sais être un mal, et je m'y condamnerai moi-même ? Choisirai-je les fers ? Mais pourquoi vivre en prison, esclave des Onze, de magistrats qui se renouvellent toujours ? Une amende, et la prison jusqu'à ce que je l'aie payée ? Mais c'est pour moi la même chose, puisque je n'ai pas de quoi la payer. Me condamnerai-je à l'exil ? C'est peut être la peine que vous m'infligeriez. Mais il faudrait, Athéniens, que mon attachement à la vie fût bien grand, et qu'il troublât bien ma raison, pour m'empêcher de comprendre que si vous, qui êtes mes concitoyens, n'avez pu supporter ma manière d'être et mes discours, s'ils vous sont devenus importuns et odieux au point qu'aujourd'hui vous cherchez à vous en délivrer, d'autres ne les supporteront pas plus facilement. Il s'en faut bien, Athéniens ; et ce serait une existence bien agréable pour moi, vieux comme je suis, de quitter mon pays, d'aller errant de ville en ville, et de vivre comme un proscrit ! Car je sais que partout où j'irai, les jeunes gens viendront m'écouter comme ici ; si je les rebute, eux-mêmes me feront bannir par les hommes plus âgés ; et si je ne les rebute pas, leurs pères et leurs parents me banniront, à cause d'eux.

Mais, me dira-t-on peut-être : Socrate, quand tu nous auras quittés, ne pourras-tu pas te tenir en repos, et garder le silence ? Voilà ce qu'il

y a de plus difficile à faire entendre à quelques-uns d'entre vous ; car si je dis que ce serait désobéir au dieu, et que par cette raison, il m'est impossible de me tenir en repos, vous ne me croirez point, et prendrez cette réponse pour une plaisanterie ; et d'un autre côté, si je vous dis que le plus grand bien de l'homme, c'est de s'entretenir chaque jour de la vertu et des autres choses dont vous m'avez entendu discourir, m'examinant et moi-même et les autres : car une vie sans examen n'est pas une vie ; si je vous dis cela, vous me croirez encore moins. Voilà pourtant la vérité, Athéniens ; mais il n'est pas aisé de vous en convaincre. Au reste, je ne suis point accoutumé à me juger digne de souffrir aucun mal. Si j'étais riche, je me condamnerais volontiers à une amende telle que je pourrais la payer, car cela ne me ferait aucun tort ; mais dans la circonstance présente... car enfin je n'ai rien... à moins que vous ne consentiez à m'imposer seulement ce que je suis en état de payer ; et je pourrais aller peut-être jusqu'à une mine d'argent : c'est donc à cette somme que je me condamne. Mais Platon, que voilà, Criton, Critobule et Apollodore veulent que je me condamne à trente mines, dont ils répondent. En conséquence, je m'y condamne ; et assurément je vous présente des cautions qui sont très-solvables.

PLATON, *Apologie de Socrate*.

XIX

Dernières paroles de Socrate à ses juges.

Vous pensez peut-être, Athéniens, que je n'ai succombé que faute d'avoir pu trouver des paroles capables de vous persuader, si j'avais cru qu'il me fût permis de tout dire et de tout faire pour me sauver. Non, ce n'est point le défaut d'éloquence qui m'a perdu, mais le manque d'audace et d'impudence ; je succombe pour n'avoir point voulu pleurer et me lamenter, faire et dire des choses que je crois indignes de moi et auxquelles les autres accusés vous ont accoutumés. Mais le péril où j'étais ne m'a point paru une raison de rien faire qui fût indigne d'un homme libre, et maintenant je n'ai aucun regret d'avoir ainsi défendu ma cause ; j'aime bien mieux mourir après une telle défense que de devoir ma vie à des bassesses. Ni devant les juges, ni devant l'ennemi, il n'est permis ni à moi ni à aucun autre d'employer toutes sortes de moyens pour échapper à la mort. Personne n'ignore que souvent, à la guerre, il serait facile d'éviter la mort en abandonnant ses armes et en demandant grâce à ceux qui vous poursuivent ; et dans toute espèce de

danger il y a mille expédients pour sauver sa vie, quand on est résolu à tout faire et à tout dire. Et ce n'est pas la mort qu'il est difficile d'éviter, Athéniens, mais le crime ; il court plus vite que la mort. C'est pourquoi, vieux et pesant comme je suis aujourd'hui, je me suis laissé atteindre par la mort, qui est plus lente ; et mes accusateurs, si vigoureux et si légers, ont été atteints par le crime, qui est plus agile. Je m'en vais donc subir la mort que vous avez prononcée contre moi ; ils subiront l'infamie et l'iniquité auxquelles la vérité les condamne. Je m'en tiens à ma peine, comme eux à la leur. C'est peut-être ainsi que les choses devaient se passer, et je trouve que tout est dans l'ordre.

Du reste, voici ce que je veux vous prédire, ô vous qui m'avez condamné ! car je suis précisément dans la situation où les hommes près de quitter la vie lisent le mieux dans l'avenir. Je vous dis donc, ô vous qui me faites périr, qu'aussitôt après ma mort vous subirez une peine beaucoup plus terrible, par Jupiter, que celle qui me donne la mort. En effet, vous ne m'y avez condamné que dans l'espérance de ne plus avoir à rendre compte de votre vie ; mais, je vous le déclare, il vous arrivera tout le contraire. Vous allez voir s'élever contre vous un bien plus grand nombre de censeurs, que je contenais à votre insu ; et vous les trouverez d'autant plus sévères à votre égard qu'ils sont plus jeunes, et vous n'en serez que plus irrités contre eux. Car, si vous pensez qu'en tuant les gens vous empêcherez qu'on ne vous reproche de mal vivre, vous êtes dans l'erreur ; ce moyen de faire taire ses censeurs n'est ni honnête ni praticable ; il en est un beaucoup plus beau et plus facile : c'est non de fermer la bouche aux autres, mais de chercher à devenir le plus vertueux possible. O vous qui m'avez condamné, voilà les prédictions que je vous laisse en vous quittant.

Pour vous qui m'avez absous par vos suffrages, je vous entretiendrai volontiers de ce qui vient de se passer, tandis que les magistrats sont occupés et ne me font pas conduire dans le lieu où je dois mourir. Restez donc ici quelques instants encore, Athéniens, puisque rien ne nous empêche de converser ensemble pendant le temps qu'on me laisse. Je veux vous raconter, comme à des amis, une chose qui m'est arrivée, et vous dire ce qu'elle signifie. O juges (et en vous appelant ainsi je vous donne un nom que vous méritez), il m'est arrivé quelque chose d'extraordinaire. Cette voix habituelle et prophétique de mon démon, qui se faisait entendre si fréquemment dans tout le cours de ma vie, et qui, dans les circonstances les moins importantes, m'arrêtait au moment de faire quelque chose de mal, aujourd'hui qu'il m'arrive ce dont vous êtes les témoins, ce qu'on peut regarder et ce qu'on regarde en effet comme le dernier des malheurs, cette voix divine ne m'a arrêté ce matin ni au sortir de la maison, ni à mon arrivée devant ce tribunal,

ni à aucun endroit de mon discours quand je devais parler ; et cependant il lui est arrivé bien souvent de m'interrompre en parlant dans d'autres discours. Mais dans les circonstances présentes elle ne s'est opposée à aucune de mes actions, ni à aucune de mes paroles. A quelle cause dois-je attribuer ce silence ? Je vais vous le dire : c'est que, selon toute apparence, ce qui m'arrive maintenant est un bien, et nous sommes sans doute dans l'erreur si nous regardons la mort comme un mal, et j'en ai une preuve bien évidente, c'est qu'il n'est pas possible que mon signe accoutumé ne m'eût pas averti si je devais faire quelque chose de mal.

Voici de nouvelles considérations qui doivent nous donner un grand espoir que la mort est un bien, car elle est nécessairement l'une de ces choses : ou la mort est une extinction absolue de l'être et du sentiment, ou, comme on dit, elle est un changement et un passage de l'âme d'un lieu dans un autre. Or, si elle est une extinction du sentiment, et qu'elle ressemble au sommeil de celui qui dort sans rien voir, même en songe, la mort est alors un merveilleux avantage. Car, que quelqu'un choisisse une nuit ainsi passée sans aucun songe, qu'il compare toutes les autres nuits et tous les autres jours de sa vie à cette *nuit si tranquille*; qu'il examine, et dise combien de journées et de nuits plus douces et plus agréables il a dans toute sa vie : je suis persuadé que non-seulement un simple particulier, mais que le grand roi lui-même les trouverait bien plus faciles à compter en comparaison des autres nuits et des autres jours. Si telle est la nature de la mort, j'affirme qu'elle est un avantage ; car toute l'éternité n'est plus pour nous qu'une seule nuit. Mais si la mort est un passage dans un autre lieu, et qu'il soit vrai, comme on le dit, que tous les morts se réunissent, quel bien plus grand peut-il y avoir, ô mes juges ? Si quelqu'un, arrivant dans le séjour de la mort délivré des prétendus juges de cette terre, trouvait là de véritables juges, chargés, dit-on, de rendre là la justice, comme Minos, Rhadamanthe, Éaque, Triptolème, et tous les autres demi-dieux qui se sont montrés justes pendant leur vie, serait-ce donc un voyage si malheureux ? Que ne donnerait pas chacun d'entre vous pour s'entretenir avec Orphée, Musée, Hésiode, Homère ? Pour moi, si cela est véritable, je veux mourir plusieurs fois : il y aurait pour moi surtout un passe-temps admirable dans ces lieux, lorsque je rencontrerai Palamède, Ajax fils de Télamon, ou quelque autre personnage ancien qui est mort victime d'un jugement injuste ! Ce ne serait pas non plus, à ce qu'il me semble, une chose sans agrément que de comparer ce que j'ai éprouvé moi-même à ce qu'ils ont éprouvé. Mais mon plus grand plaisir serait d'examiner et de sonder les habitants de ce séjour comme ceux de la terre, et de distinguer ceux qui sont sages, et ceux qui

croient l'être et ne le sont pas. A quel prix ne voudrait-on pas, ô juges, examiner le roi qui conduisit devant Troie une si grande armée, ou Ulysse, Sisyphe, et des milliers d'autres hommes et femmes avec lesquels ce serait une félicité inexprimable de converser et de vivre en les examinant! Là, du moins, on n'est point mis à mort pour un tel motif; car les habitants de ce séjour, entre autres avantages qui les rendent plus heureux que ceux de cette terre, jouissent d'une vie immortelle, si du moins ce qu'on en dit est véritable.

C'est pourquoi, mes juges, soyez pleins d'espérance dans la mort, et pensez seulement à cette vérité : c'est qu'il n'y a point de mal pour l'homme de bien, ni pendant sa vie, ni après sa mort, et que les dieux ne l'abandonnent jamais. Car ce qui m'arrive aujourd'hui n'est point l'effet du hasard; mais il m'est évident que mourir dès à présent et être délivré des soins de la vie sont pour moi ce qu'il y a de plus heureux. Aussi la voix habituelle ne s'est pas fait entendre, et je n'en veux nullement aux juges qui m'ont condamné, ni à mes accusateurs. Cependant telle n'a point été leur intention en me condamnant et en m'accusant; au contraire ils ont cru me faire du mal, et en cela j'ai à me plaindre d'eux. Toutefois, ô hommes, j'ai une prière à vous faire : lorsque mes fils seront devenus grands, châtiez-les en les affligeant comme je vous ai affligés, si vous les voyez rechercher les richesses ou toute autre chose de préférence à la vertu, et s'ils s'imaginent être quelque chose, tandis qu'ils ne sont rien; reprochez-leur, comme je l'ai fait à votre égard, de ne pas rechercher ce qu'il faut, et de se croire quelque chose, tandis qu'ils ne sont rien; et, si vous faites cela, moi et mes enfants nous n'aurons pas à nous plaindre de votre justice. Mais il est temps de nous quitter, moi pour mourir, vous pour vivre. Qui de nous a le meilleur partage? C'est là un mystère pour tout le monde, excepté pour Dieu.

PLATON, *Apologie de Socrate.*

XX

Socrate et Criton. — Socrate refuse de fuir avec Criton.

SOCRATE. Reconnaissons-nous qu'il ne faut en aucun cas commettre volontairement une injustice? ou l'injustice est-elle permise dans certains cas, et ne l'est-elle pas dans d'autres? ou n'est-elle absolument ni bonne ni honnête, comme nous en sommes souvent convenus autrefois, et il n'y a pas longtemps encore? ou bien cet accord de principes

qui nous unissait a-t-il été détruit dans ce peu de jours? Et se pourrait-il, Criton, qu'à notre âge nos entretiens les plus sérieux n'eussent été, à notre insu, que des propos d'enfants? ou plutôt la chose n'est-elle pas comme nous le disions alors? Soit que la foule le reconnaisse ou non, soit qu'un sort plus rigoureux ou plus doux nous attende, n'en est-il pas moins vrai qu'en toute occasion l'injustice est un mal et une honte? Admettons-nous ce principe, ou faut-il le rejeter? — CRITON. Nous l'admettons.

SOCRATE. Il ne faut donc commettre l'injustice en aucune manière? — CRITON. Non sans doute. — SOCRATE. Il ne faut donc pas, comme le pense le vulgaire, être injuste même envers celui qui l'a été à notre égard, puisqu'on ne doit l'être en aucune manière? — CRITON. Il y a apparence. — SOCRATE. Mais quoi, Criton, est-il permis de faire du mal à quelqu'un, ou ne l'est-il pas? — CRITON. Il ne l'est en aucune sorte, Socrate. — SOCRATE. Mais rendre le mal pour le mal, est-ce juste, comme le prétend le peuple, ou est-ce injuste? — CRITON. C'est injuste. — SOCRATE. Car il n'y a aucune différence entre faire du mal et être injuste? — CRITON. Tu dis vrai.

SOCRATE. Il ne faut donc pas rendre injustice pour injustice, ni faire de mal à personne, quel que soit le tort qu'on nous ait fait. Mais prends garde, Criton, qu'en m'accordant cela tu ne parles contre ton propre sentiment; car je sais qu'il y a peu de personnes qui admettent et admettront ce principe. Or il n'y a pas de discussion possible entre gens qui sont divisés sur ce point, et la différence de leurs sentiments les conduit nécessairement à se mépriser les uns les autres. Réfléchis donc bien, et vois si tu es d'accord avec moi, et si tu acceptes comme point de départ ce principe, qu'il n'est permis en aucune circonstance d'être injuste, ni de rendre injustice pour injustice, mal pour mal. Ou ne penses-tu pas comme moi là-dessus, et nous séparons-nous dès le principe? Quant à moi, je pense encore aujourd'hui comme autrefois. Si tu as changé, dis-le, et expose tes motifs; mais si tu persistes dans les mêmes sentiments, écoute ce qui suit. — CRITON. J'y persiste, et pense toujours comme toi. Ainsi parle. — SOCRATE. Je te dis donc, ou plutôt je te demande : Un homme qui a pris un engagement juste doit-il le tenir ou y manquer? — CRITON. Il doit le tenir. — SOCRATE. Cela posé, examine cette autre question : En sortant d'ici sans le consentement des Athéniens, ferons-nous du tort à quelqu'un, et précisément à ceux qui le méritent le moins, ou n'en ferons-nous pas? Sera-ce là satisfaire ou manquer aux justes engagements que nous avons contractés? — CRITON. Je ne saurais répondre à cette question, Socrate, car je ne la comprends point.

SOCRATE. Vois si tu l'entendras de cette façon : Au moment de nous

enfuir d'ici, ou comme il te plaira d'appeler notre sortie, si les lois et la république se présentaient devant nous et nous disaient : Socrate, que vas-tu faire ! l'action que tu prépares tend-elle à autre chose qu'à renverser et nous et l'Etat tout entier, autant qu'il dépend de toi ; ou te semble-t-il possible qu'un État subsiste et ne soit pas renversé, lorsque les jugements rendus n'y ont aucune force et sont foulés aux pieds par des particuliers ? Que répondrions-nous, Criton, à ce reproche et à beaucoup d'autres semblables qu'on pourrait nous faire ? Car que n'aurait-on pas à dire, surtout un orateur, sur cette infraction à la loi qui ordonne que les jugements rendus seront exécutés ! Ou répondrons-nous que la république a été injuste envers nous et qu'elle n'a pas bien jugé ; est-ce là ce que nous répondrons ? — CRITON. Par Jupiter ! cela même, Socrate. — SOCRATE. Et que diront les lois à leur tour : Socrate, est-ce de cela ou de ta soumission aux jugements rendus par la république que nous sommes convenues avec toi ? Et si nous paraissions surpris de ce langage, elles nous diraient peut-être : Ne t'étonne pas, Socrate, mais réponds-nous, puisque tu as coutume de procéder par questions et par réponses. Hé bien, dis, quel sujet de plainte as-tu contre la république et nous pour entreprendre ainsi de nous renverser ? Et d'abord n'est-ce pas à nous que tu dois la vie ? n'est-ce pas grâce à nous que ton père a épousé ta mère et t'a engendré [1] ? Parle, dans les lois qui président au mariage, y a-t-il quelque chose à reprendre ? — Non, dirais-je. — Est-ce alors dans les lois relatives à l'éducation, et suivant lesquelles tu as été élevé toi-même ? Celles d'entre nous qui ont été instituées pour cet objet n'ont-elles pas bien fait d'ordonner à ton père de t'instruire dans les exercices de l'esprit et dans ceux du corps ? — Elles ont bien fait, répondrais-je. — Hé bien, puisque tu nous dois ton existence et ton éducation, pourrais-tu nier que tu sois notre enfant et notre serviteur, toi et tes aïeux ? Et, s'il en est ainsi, penses-tu avoir les mêmes droits que nous, et qu'il te soit permis de nous rendre ce que nous pourrions te faire souffrir ? Si tu étais sous la dépendance d'un père ou d'un maître, tu n'aurais point des droits égaux aux siens, et tu ne pourrais lui rendre ni injures pour injures, ni coups pour coups, ni rien de semblable ; et tu aurais ce droit envers les lois et la patrie ! Et parce que nous aurions prononcé ta mort, la croyant juste, tu entreprendrais notre ruine, autant qu'il est en toi ! Et tu dirais que tu fais bien d'agir de la sorte, toi qui as réellement consacré ta vie à la vertu ! Ou ta sagesse va-t-elle jusqu'à ignorer que la patrie est, aux yeux des dieux et des hommes sensés, un objet plus précieux, plus respec-

1. Il y avait à Athènes une loi qui ordonnait à chaque citoyen de se marier pour donner des enfants à la république. (Voyez Meursius, *Them. Att.*, I, 4.)

table, plus auguste et plus sacré qu'une mère, qu'un père et que tous les aïeux; qu'il faut avoir pour la patrie irritée plus de respect, plus de soumission et plus d'égards que pour un père; qu'il faut la ramener par la persuasion ou obéir à ses ordres, et souffrir sans murmurer tout ce qu'elle commande de souffrir, soit qu'elle nous fasse battre de verges ou charger de chaînes, soit qu'elle nous envoie à la guerre pour y être blessés ou tués; que notre devoir est d'obéir, et qu'il n'est permis ni de reculer, ni de lâcher pied, ni de quitter son poste; mais que, dans les combats, devant le tribunal et partout, il faut obéir aux ordres de la patrie, ou la faire revenir par des moyens de persuasion que la justice avoue; qu'enfin, si c'est une impiété de faire violence à son père ou à sa mère, c'en est une bien plus grande de faire violence à sa patrie? Que répondrions-nous à cela, Criton? reconnaîtrions-nous que les lois diraient la vérité? — CRITON. Il me le semble, du moins.

SOCRATE. Considère donc, Socrate, ajouteraient-elles peut-être, que, si ce que nous venons de dire est vrai, l'action que tu entreprends contre nous est injuste. En effet, nous t'avons fait naître, nous t'avons nourri, élevé; nous t'avons fait, comme aux autres citoyens, tout le bien dont nous avons été capables : cependant nous ne laissons pas de publier que tout Athénien qui, après avoir examiné nous et les usages de la république, n'en sera point satisfait, pourra se retirer avec tout son bien où bon lui semblera. Et si quelqu'un, ne trouvant à son gré ni nous ni la république, veut aller habiter soit dans une de nos colonies, soit en pays étranger, il n'y a pas une de nous qui mette obstacle à son départ, et l'empêche d'aller où il lui plaira, emportant sa fortune avec lui. Mais si quelqu'un demeure après avoir vu comment nous administrons la justice et les autres parties du gouvernement, dès lors nous disons qu'il s'est, par le fait, engagé à exécuter nos ordres; et s'il ne le fait pas, nous soutenons qu'il est injuste de trois manières : il nous désobéit, à nous qui lui avons donné la vie; et, après avoir promis de nous obéir, il nous désobéit sans se donner la peine de nous ramener par la persuasion, si nous commettons quelque erreur; et tandis que nous proposons ce que nous voulons, au lieu de le prescrire tyranniquement, et que même nous laissons le choix ou d'obéir ou de nous convaincre d'injustice, lui ne fait ni l'un ni l'autre. Voilà, Socrate, les accusations méritées qui s'élèveront contre toi si tu accomplis ton projet : tu seras même plus coupable que tout autre Athénien. — Et si je leur demandais pour quelle raison, peut-être me fermeraient-elles la bouche en me disant que j'ai accepté leurs conditions plus formellement que tout autre : et nous avons, me diraient-elles, de grandes marques que nous et la république nous te plaisions; car tu n'aurais pas résidé dans

cette ville plus constamment que tous les autres Athéniens, si elle ne t'avait été plus agréable qu'à eux tous. Jamais aucune des solennités de la Grèce n'a pu te faire quitter Athènes, si ce n'est une seule fois que tu as été à l'isthme [1]. Tu n'es sorti de nos murs que pour aller à la guerre, jamais tu n'as entrepris aucun voyage, comme c'est la coutume de tous les hommes; jamais tu n'as eu la curiosité de voir une autre ville ni de connaître d'autres lois; nous t'avons suffi, nous et la république. Telle était ta prédilection pour nous, tu consentais si bien à vivre sous notre gouvernement, que tu as eu des enfants dans cette ville, témoignage assuré qu'elle te plaisait. Enfin, pendant ton procès, tu aurais pu te condamner à l'exil, si tu l'avais voulu, et faire avec notre consentement ce que tu entreprends aujourd'hui malgré nous. Mais alors tu affectais de ne pas craindre la mort; tu la préférais à l'exil, disais-tu. Et maintenant, sans égard pour ces belles paroles, sans respect pour nous, qui sommes les lois, tu médites notre ruine, tu vas faire ce que ferait l'esclave le plus vil, tu vas t'enfuir au mépris des traités et des engagements que tu as pris de te laisser gouverner par nous! Réponds-nous donc d'abord sur ce point : nous soutenons que tu t'es engagé, non de parole, mais de fait, à te soumettre à notre empire. Est-ce la vérité ou non? — Que dirions-nous à cela, Criton! ne faudrait-il pas convenir que c'est la vérité?

CRITON. Nécessairement, Socrate.

SOCRATE. Que fais-tu donc, continueraient-elles, que violer les traités et les engagements qui te lient à nous? Et pourtant tu ne les as contractés ni par force, ni par surprise, ni sans avoir eu le temps d'y penser, puisque voilà soixante-dix ans que tu es dans cette ville, et que, durant ce long espace de temps, tu avais la faculté de te retirer si tu n'étais pas satisfait de nous, et si nos conditions ne te paraissaient pas justes! Or tu n'as préféré ni Lacédémone, ni la Crète, dont tu vantes les lois tous les jours, ni aucune autre ville grecque ou barbare; tu es même beaucoup moins sorti d'Athènes que les boiteux, les aveugles et les autres estropiés : preuve évidente que pas un Athénien n'a aimé comme toi cette ville, et nous aussi par conséquent; car qui pourrait aimer une ville sans lois? Et aujourd'hui tu violerais tes engagements! Non, Socrate, si du moins tu nous en crois ; non, tu ne t'exposeras pas à la dérision en quittant ta patrie. Car, vois un peu, si tu es infidèle à ta promesse, si tu accomplis ton projet criminel, quel bien il t'en reviendra, à toi et à tes amis. Tes amis, il est presque certain qu'ils seront exposés d'être poursuivis et d'être bannis, ou de perdre leurs biens; toi, si tu te retires dans quelque ville voisine, à Thèbes ou à Mégare,

1. C'était là qu'on célébrait les Jeux Isthmiques en l'honneur de Neptune.

comme elles sont bien policées, tu y seras reçu comme un ennemi; tout bon citoyen t'y regardera d'un œil de défiance, te prenant pour un corrupteur des lois; et tu confirmeras ainsi l'opinion que tu as été justement condamné par tes juges, car tout corrupteur des lois passera aisément pour corrupteur des jeunes gens et des hommes peu éclairés. Eviteras-tu donc les villes bien policées et la société des hommes de bien? mais alors sera-ce la peine de vivre? Ou auras-tu le front de les aborder et de t'entretenir avec eux? mais quels discours leur tiendras-tu, Socrate? leur diras-tu, comme tu le disais ici, que l'homme doit préférer à tout la vertu, la justice, les coutumes, les lois? et ne penses-tu pas que la conduite de Socrate leur paraîtrait honteuse? Il faut bien que tu le penses. Mais tu t'éloigneras de ces villes bien policées, et tu iras en Thessalie chez les amis de Criton; car le désordre et la licence règnent dans ce pays : peut-être y prendra-t-on un singulier plaisir à t'entendre raconter la manière plaisante dont tu te seras échappé de cette prison, enveloppé d'un long manteau, ou affublé d'une peau de bête, rendu méconnaissable par quelque autre déguisement comme font tous les fugitifs. Mais personne ne demandera-t-il comment il se peut qu'un vieillard n'ayant plus, selon toute apparence, que peu de temps à vivre, ait eu le triste courage d'aimer la vie avec tant de passion, qu'il a violé les lois les plus saintes pour se conserver? Personne peut-être ne fera cette question, si tu ne choques personne. Autrement, Socrate, tu entendras bien des choses humiliantes. Il te faudra vivre le complaisant et l'esclave de chacun, et tu ne feras en Thessalie qu'aller de festin en festin, comme si tu t'étais rendu en Thessalie pour y souper. Et tous ces beaux discours sur la justice et sur les autres vertus, que seront-ils devenus? Mais c'est pour tes enfants que tu veux vivre, c'est afin de les nourrir et de les élever! Quoi donc! sera-ce en les emmenant en Thessalie que tu t'occuperas de leur éducation? sera-ce en les rendant étrangers à leur patrie, et t'auront-ils encore cette obligation? ou, si tu pars sans eux, sera-ce parce que tu verras que, malgré ton absence, ils seront nourris et mieux élevés? Ce sont tes amis, dis-tu, qui en auront soin. Quoi! ils en auront soin si tu vas en Thessalie, et si tu vas aux enfers ils n'en auront pas soin! Non, Socrate; leur sollicitude sera la même, si toutefois ceux qui se disent tes amis valent quelque chose, et il faut le penser. Socrate, suis les conseils de celles qui t'ont nourri; et ne préfère ni tes enfants, ni ta vie, ni quoi que ce soit à la justice, afin de pouvoir l'invoquer quand tu plaideras ta cause devant les juges infernaux. Car, ne t'y trompe pas, si tu accomplis le projet que tu médites, tu ne rendras pas ta cause meilleure en ce monde, ni pour toi ni pour aucun des tiens; elle ne sera ni plus juste ni plus sainte, et dans l'autre monde elle ne le sera pas davantage. En subissant ton arrêt, tu meurs

victime de l'injustice, non des lois, mais des hommes : tandis que si tu t'échappes, si tu n'as pas honte de rendre ainsi injustice pour injustice et mal pour mal, si tu violes les traités et les engagements qui t'unissaient à nous, si tu fais du mal à ceux-là mêmes qui devaient en recevoir le moins, à toi-même, à tes amis, à ta patrie et à nous, nous te poursuivrons de notre inimitié pendant ta vie, et, après ta mort, nos sœurs, les lois des enfers, ne te feront pas un accueil favorable, sachant que tu as fait tous les efforts qui dépendaient de toi pour nous renverser. Ne suis donc pas les conseils de Criton, mais les nôtres.

Ces paroles, mon cher Criton, sache bien que je crois les entendre, comme les coryphantes croient entendre les flûtes ; elles retentissent en moi et me rendent insensible à tout autre discours. Sois donc certain, telle est du moins ma conviction présente, que tout ce que tu dirais pour les combattre serait inutile. Cependant, si tu crois avoir quelque objection plus forte, parle.

CRITON. Je n'ai rien à dire, Socrate.

SOCRATE. Laissons donc cette discussion, Criton, et suivons la route que Dieu nous trace.

PLATON, *Criton.*

XXI

Derniers moments de Socrate.

SOCRATE. — Qu'il soit plein de confiance sur la destinée de son âme, celui qui pendant sa vie a repoussé loin de lui les plaisirs et les ornements du corps comme des choses étrangères et plutôt faites pour le conduire au mal ; et qui, ne recherchant que les plaisirs de la science, a orné son âme non d'une parure étrangère, mais de celle qui lui est propre, comme la tempérance, la justice, la force, la liberté, la vérité : celui-là doit attendre tranquillement l'heure de son départ pour l'autre monde, comme étant prêt à partir quand le Destin l'appellera.

Pour vous, Simmias et Cébès, et vous autres, mes chers amis, vous ferez chacun ce voyage quand votre heure sera venue ; quant à moi, déjà la destinée m'appelle, comme dirait un poëte tragique, et il est bientôt temps que j'aille au bain : car il me semble qu'il est mieux de ne boire le poison qu'après m'être baigné, et d'épargner aux femmes la peine de laver un cadavre.

Quand Socrate eut achevé de parler, Criton prenant la parole : Eh bien, Socrate, dit-il, à la bonne heure ; mais que nous recommandes-tu,

à moi et aux autres, sur tes enfants ou sur toute autre chose dans laquelle nous puissions te rendre service?

— Ce que je t'ai toujours recommandé, Criton, rien de plus: ayez soin de vous, et, quoi que vous fassiez, vous me rendrez service à moi, aux miens et à vous-mêmes, quand même vous ne m'auriez rien promis présentement; au lieu que si vous n'avez pas soin de vous, si vous ne voulez pas suivre, comme à la trace, ce que nous venons de dire et ce que nous avions dit autrefois, toutes les belles promesses que vous pourriez me faire aujourd'hui n'aboutiraient à rien.

— Nous ferons tous nos efforts, répondit Criton, pour nous conduire ainsi; mais de quelle manière t'ensevelirons-nous?

— Comme il vous plaira, dit Socrate, si toutefois vous pouvez me saisir et que je ne vous échappe pas; et en même temps, nous regardant avec un sourire doux et calme: Je ne saurais venir à bout, mes amis, de persuader à Criton que Socrate est celui qui s'entretient présentement avec vous et qui dispose toutes les parties de son discours; il s'imagine toujours que je suis celui qu'il va voir mort tout à l'heure, et il me demande comment je veux m'ensevelir. Tout ce long discours que je viens de faire pour vous prouver que, dès que j'aurai bu le poison, je ne demeurerai plus avec vous, mais que je vous quitterai pour aller jouir de la félicité des bienheureux, enfin tout ce que j'ai dit pour votre consolation et pour la mienne, est, à ce qu'il paraît, autant de perdu à son égard. Soyez donc mes cautions auprès de Criton, mais d'une manière toute contraire à celle dont il a voulu être ma caution auprès des juges; car il a répondu pour moi que je ne m'en irais point. Répondez pour moi que je ne serai pas plutôt mort que je m'en irai, afin que le pauvre Criton supporte plus facilement les choses, et qu'en voyant brûler ou mettre en terre mon corps il ne gémisse pas sur moi comme si je souffrais de grands maux, et qu'il ne dise pas, à mes funérailles, qu'il expose Socrate, qu'il emporte Socrate, qu'il ensevelit Socrate; car il faut que tu saches, mon cher Criton, lui dit-il, que s'exprimer improprement n'est pas seulement inconvenant en soi, mais que c'est, en outre, une sorte de mal qu'on fait aux âmes. Il faut avoir plus de courage, et dire que tu enterres mon corps. Enterre-le, du reste, comme il te plaira et de la manière qui te paraîtra la plus conforme aux usages.

En disant ces mots, il se leva et passa dans une chambre voisine pour y prendre le bain; Criton le suivit; quant à nous, Socrate nous dit de l'attendre. Nous l'attendîmes donc, tantôt nous entretenant de ce qu'il nous avait dit et l'examinant encore, tantôt parlant du malheur qui allait nous frapper; car nous nous regardions comme sur le point d'être privés d'un père et d'être condamnés à passer le reste de notre vie en orphelins.

Après qu'il fut sorti du bain, on lui apporta ses enfants, car il en avait trois, deux en bas âge et un déjà grand, et on fit entrer les femmes de sa famille. Il leur parla quelque temps en présence de Criton et leur donna ses ordres; puis il fit retirer les femmes et les enfants, et revint nous trouver; et déjà le coucher du soleil était proche, car Socrate était demeuré longtemps dans la chambre où il avait pris le bain.

En rentrant il s'assit sur son lit et n'eut pas le temps de nous dire grand'chose, car le serviteur des Onze entra presque aussitôt; et s'approchant de lui : Socrate, dit-il, je n'aurai pas à te faire le même reproche qu'aux autres; dès que je viens les avertir, par l'ordre des magistrats, qu'il faut boire le poison, ils s'emportent contre moi et me maudissent; mais, pour toi, depuis que tu es ici, je t'ai toujours trouvé le plus courageux, le plus doux et le meilleur de ceux qui soient jamais entrés dans cette prison, et je suis bien certain qu'en ce moment tu n'es pas fâché contre moi, mais seulement contre ceux que tu sais être la cause de ce qui arrive. Maintenant donc, car tu sais ce que je viens t'annoncer, adieu, tâche de supporter avec le plus de fermeté possible ce qui est inévitable. Et en même temps il se détourna en pleurant et se retira. Socrate, le regardant, lui dit : Et toi aussi, adieu! Nous ferons tout ce que tu dis. Puis se tournant vers nous : Voyez-vous, dit-il, quelle honnêteté dans cet homme! pendant tout le temps de ma détention il m'est venu voir souvent et s'est entretenu avec moi; il s'est toujours montré le meilleur des hommes; et maintenant, comme il me pleure de bon cœur! Mais, allons, Criton, obéissons-lui de bonne grâce, et qu'on m'apporte le poison, s'il est broyé; sinon, que l'homme le broie.

— Mais je pense, Socrate, lui dit Criton, que le soleil est encore sur les montagnes, et qu'il n'est pas couché; je sais d'ailleurs que beaucoup d'autres ne prennent le poison que longtemps après que l'ordre leur en a été donné; qu'ils mangent et boivent fort bien; quelques-uns même ont pu jouir de l'objet de leur amour : c'est pourquoi ne te presse pas, tu as encore du temps.

— Ceux qui font ce que tu dis, Criton, répondit Socrate, ont leurs raisons; ils croient que c'est autant de gagné, et moi j'ai aussi les miennes pour ne pas le faire : car la seule chose que je croirais gagner en buvant un peu plus tard serait de me rendre ridicule à moi-même, en me montrant assez amoureux de la vie pour vouloir l'épargner lorsqu'il n'y en a plus [1]. Va donc, mon cher Criton, fais ce que je te dis, et ne me tourmente pas davantage.

Sur cela, Criton fit signe à l'esclave qui se tenait auprès. L'esclave

1. Allusion à un vers d'Hésiode.

sortit, et quelque temps après revint avec celui qui devait donner le poison qu'il portait tout broyé dans une coupe. Aussitôt que Socrate vit entrer cet homme : Fort bien, mon ami, lui dit-il; mais que faut-il que je fasse? car tu dois le savoir.

— Pas autre chose, lui dit cet homme, sinon, quand tu auras bu, de te promener jusqu'à ce que tu sentes tes jambes appesanties, et alors de te coucher sur ton lit; le poison agira de lui-même. Et en même temps il lui présenta la coupe; Socrate la prit avec la plus grande sérénité, Échécrate, sans aucune émotion, sans changer de couleur ni de visage; mais regardant cet homme d'un œil ferme et assuré comme à son ordinaire : Dis-moi, est-il permis de répandre un peu de ce breuvage pour en faire une libation? — Socrate, lui répondit cet homme, nous n'en broyons que tout juste ce qu'il en faut pour une seule fois.

J'entends, dit Socrate; mais au moins il est permis et il est juste de faire ses prières aux dieux, afin qu'ils bénissent notre voyage et le rendent heureux : c'est ce que je leur demande, puissent-ils m'exaucer! Après avoir dit cela, il porta la coupe à ses lèvres et la but avec une tranquillité et une douceur merveilleuses.

Jusque-là nous avions eu presque tous la force de retenir nos larmes; mais en le voyant boire, et après qu'il eut bu, nous n'en fûmes plus les maîtres. Pour moi, malgré tous mes efforts, mes larmes m'échappèrent avec tant d'abondance, que je me couvris de mon manteau pour pleurer en liberté sur moi-même : car ce n'était pas le malheur de Socrate que je pleurais, mais le mien, en songeant quel ami j'allais perdre. Criton avant moi, n'ayant pu retenir ses larmes, était sorti. Et Apollodore, qui n'avait presque pas cessé de pleurer auparavant, se mit alors à jeter de grands cris et à pousser des gémissements si lamentables, qu'il n'y eut personne à qui il ne brisât le cœur. Socrate seul n'en fut point ému. Que faites-vous, dit-il, mes amis! Quoi, des hommes si admirables! N'était-ce pas pour éviter des scènes si peu convenables que j'avais renvoyé les femmes! J'ai toujours ouï-dire qu'il faut à ses derniers moments n'entendre et ne prononcer que des paroles de bon augure. Tenez-vous donc en repos, et témoignez plus de fermeté. Ces mots nous couvrirent de confusion, et nous retînmes nos pleurs.

Cependant Socrate, qui se promenait de long en large, nous dit qu'il sentait ses jambes s'appesantir, et il se coucha sur le dos, comme le lui avait recommandé l'homme qui lui avait donné le poison. Aussitôt cet homme s'approcha, et, après avoir examiné quelque temps les pieds et les jambes de Socrate, il lui serra le pied avec force et lui demanda s'il le sentait; Socrate répondit que non. L'homme lui serra ensuite les jambes, et, portant ses mains plus haut, il nous fit voir que le corps se

glaçait et se roidissait ; puis, le touchant de nouveau, il nous dit que dès que le froid gagnerait le cœur, Socrate nous quitterait. Déjà tout le bas-ventre était glacé. Socrate alors se découvrant, car il était couvert : *Criton*, lui dit-il, et ce furent ses dernières paroles, *nous devons un coq à Esculape, n'oublie pas d'acquitter cette dette.* — Cela sera fait, répondit Criton ; mais vois si tu as quelque autre chose à dire. Il ne répondit rien, et peu de temps après il fit un mouvement. L'homme alors le découvrit tout à fait : les regards de Socrate étaient fixes, mais Criton, voyant cela, lui ferma la bouche et les yeux.

Telle fut, Échécrate, la fin de notre ami, de l'homme, nous pouvons bien dire, le meilleur et même le plus sage et le plus juste de tous ceux que nous ayons jamais connus.

PLATON, *Phédon*.

EXTRAITS D'ARISTOTE

I

SOCRATE APPRÉCIÉ PAR ARISTOTE.

Socrate se renferma dans la spéculation des vertus morales, et, le premier, il chercha les définitions universelles des objets. Avant lui, Démocrite s'était borné à une partie de la Physique (il n'a guère défini que le chaud et le froid) ; et les Pythagoriciens, antérieurs à Démocrite, n'avaient défini que peu d'objets, objets dont ils ramenaient les notions aux nombres : telles étaient les définitions de l'A-propos, du Juste, du Mariage. Ce n'était pas sans motif que Socrate cherchait à déterminer l'essence des choses. L'argumentation régulière, tel était le but où tendaient ses efforts. Or le principe de tout syllogisme, c'est l'essence. La Dialectique n'était pas encore en ce temps-là une puissance assez forte pour raisonner sur les contraires indépendamment de l'essence, et pour déterminer si c'est la même science qui traite des contraires. Aussi, est-ce à juste titre qu'on peut attribuer à Socrate la découverte de ces deux principes : l'induction et la définition générale ; ces deux principes sont le point de départ de la science.

ARISTOTE, *Métaphysique*, XIII, IV.

Socrate, qui succéda à Pythagore, traita mieux et plus longuement ce sujet, mais pas encore comme il faut. Car il faisait des vertus des sciences, chose impossible. Toutes les sciences sont jointes à la raison, or la raison se trouve dans la partie intellectuelle de l'âme ; toutes les vertus se trouvent donc, d'après lui, dans la partie rationnelle de l'âme. Il arrive donc que, faisant des vertus des sciences, il supprime la partie irraisonnable de l'âme ; et par là il supprime et la *passion* et le *moral* : il a donc sur ce point mal traité des vertus. Platon, venant ensuite, divisa l'âme en partie rationnelle et partie irrationnelle, et cela à bon droit ; et il rendit à chacune les vertus qui lui conviennent.

ARISTOTE, *Grande Morale*, II.

LES DOCTRINES SOCRATIQUES DÉVELOPPÉES PAR ARISTOTE. THÉORIE DE L'AMITIÉ.

I

De l'amitié. Qu'elle est nécessaire à l'homme. Qu'elle est le lien des États.

L'amitié est une sorte de vertu, ou du moins elle est toujours escortée de la vertu. Elle est en outre un des besoins les plus nécessaires de la vie ; personne n'accepterait de vivre sans amis, eût-il d'ailleurs tous les autres biens. Plus on est riche et plus on possède de pouvoir et d'autorité, plus on éprouve, ce semble, le besoin d'avoir des amis autour de soi. A quoi bon en effet toute cette prospérité, si l'on ne peut y joindre la bienfaisance, qui s'exerce surtout et d'une si louable manière à l'égard de ceux qu'on aime ? Puis, comment entretenir, comment conserver tant de biens sans amis qui vous aident ? Plus la fortune est considérable, plus elle est exposée. Les amis, tout le monde en convient, sont le seul asile où nous puissions nous réfugier dans la misère et dans les revers de tous genres. Quand nous sommes jeunes, nous demandons à l'amitié de nous épargner des fautes par ses conseils ; quand nous sommes devenus vieux, nous lui demandons ses soins et son secours pour suppléer à notre activité, où la faiblesse de l'âge amène tant de défaillances ; enfin, quand nous sommes dans toute notre force, nous recourons à elle pour accomplir des actions d'éclat.

« *Deux braves compagnons, quand ils marchent ensemble* [1], »

sont bien autrement capables de penser et d'agir....

On pourrait même aller jusqu'à dire que c'est l'amitié qui est le lien des États, et que les 204 législateurs s'en occupent avec plus de sollicitude encore que de la justice. La concorde des citoyens n'est pas sans ressemblance avec l'amitié ; et c'est la concorde, avant tout, que les lois veulent établir, comme elles veulent avant tout bannir la discorde, qui est la plus fatale ennemie de la cité. Quand les hommes s'aiment entre eux, il n'est plus besoin de justice. Mais ils ont beau

1. *Iliade*, X, v. 224.

être justes, ils ont encore besoin de l'amitié, et ce qu'il y a sans contredit de plus juste au monde, c'est la justice qui s'inspire de la bienveillance et de l'affection.

Non-seulement l'amitié est nécessaire, mais de plus elle est belle et honorable. Nous louons ceux qui aiment leurs amis, parce que l'affection qu'on rend à ses amis nous paraît un des plus nobles sentiments que notre cœur puisse ressentir. Il y a même bien des gens qui pensent qu'on peut confondre le titre d'homme vertueux avec celui d'homme aimant.

ARISTOTE, *Morale à Nicomaque*, l. VIII, c. I.
(Trad. Barthélemy Saint-Hilaire.)

II

Trois causes d'amitié : le bien, le plaisir ou l'intérêt. — Il est impossible d'éprouver de l'amitié pour un objet inanimé ; car d'un côté on ne peut lui vouloir aucun bien, de l'autre il ne peut vous en vouloir aucun. — La réciprocité de bienveillance est déjà de l'amitié. — L'amitié, comme les motifs qui l'inspirent, est de trois espèces : de vertu, de plaisir ou d'intérêt. — Examen de ces trois espèces d'amitié. — L'amitié par vertu est la plus parfaite et la plus durable. — Elle est aussi la plus rare et ne se forme qu'avec le temps.

On a élevé bien des questions sur l'amitié. Les uns ont prétendu qu'elle consiste en une certaine ressemblance, et que les êtres qui se ressemblent sont amis, et de là sont venus ces proverbes : « Le semblable cherche le semblable. Le geai cherche les geais ; » et tant d'autres qui ont le même sens. Dans une opinion toute différente on soutient au contraire que les gens qui se ressemblent sont opposés entre eux, comme de vrais potiers [1], qui se détestent toujours mutuellement.....

Ces questions seront bien vite éclaircies pour nous, du moment que nous connaîtrons ce qu'est l'objet propre de l'amitié, l'objet digne d'être aimé. Évidemment tout ne peut pas être aimé ; on n'aime que l'objet aimable, c'est-à-dire, ou le bien, ou l'agréable, ou l'utile. Mais comme l'utile n'est guère que ce qui procure ou un bien ou un plaisir, il en résulte que le bon et l'agréable, en tant que buts derniers que l'on se propose en aimant, peuvent passer pour les deux seules choses auxquelles s'adresse l'amour...

Il y a donc trois causes qui font qu'on aime. Mais on n'appliquera jamais le nom d'amitié à l'amour ou au goût qu'on a parfois pour les

1. *Les Travaux et les Jours*, v. 25.

choses inanimées ; car il est trop clair qu'il ne peut y avoir en elles un retour d'affection, pas plus qu'on ne peut leur vouloir du bien. Quelle plaisanterie, par exemple, que de vouloir du bien à du vin qu'on boit ! Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'on souhaite que le vin se conserve afin qu'on puisse le boire quand on veut. Pour un ami, au contraire, on dit qu'il faut lui vouloir du bien uniquement pour lui-même ; et l'on appelle bienveillants les cœurs qui veulent ainsi le bien d'un autre, quand même ils ne seraient pas payés de retour par celui qu'ils aiment. La bienveillance, quand elle est réciproque, doit être regardée comme de l'amitié....

Les motifs d'affection sont de différentes espèces, je le répète ; et par conséquent, les amitiés qu'ils causent doivent différer également. Ainsi il y a trois espèces d'amitié qui répondent en nombre égal aux trois motifs d'affection ; et pour chacune d'elles, il doit y avoir réciprocité d'un amour qui ne reste caché ni à l'un ni à l'autre de ceux qui l'éprouvent. Les gens qui s'aiment se veulent mutuellement du bien, dans le sens même du motif par lequel ils s'aiment. Par exemple, les gens qui s'aiment pour l'intérêt, pour l'utilité dont ils sont l'un à l'autre, s'aiment non pas précisément pour eux-mêmes, mais seulement en tant qu'ils tirent quelque bien et quelque profit de leurs rapports mutuels. Il en est de même encore de ceux qui ne s'aiment que pour le plaisir. S'ils aiment les gens de mœurs aussi faciles, ce n'est pas à cause du caractère même de ces gens, mais c'est uniquement à cause des plaisirs que ces personnes leur procurent.

Par conséquent, quand on aime par intérêt et pour l'utilité, on ne recherche au fond que son bien personnel. Quand on aime par le motif du plaisir, on ne recherche réellement que ce plaisir même. Des deux sens, on n'aime pas celui qu'on aime pour ce qu'il est réellement ; on l'aime simplement en tant qu'il est utile et agréable. Ces amitiés-là ne sont donc que des amitiés indirectes et accidentelles ; car ce n'est pas parce que l'homme aimé est doué de telles qualités qu'on l'aime, quelles que soient d'ailleurs ces qualités ; on ne l'aime que pour le profit qu'il procure, ici, de quelque bien que l'on convoite, et là, du plaisir qu'on veut goûter.

Les amitiés de ce genre se rompent très-aisément, parce que ces amis prétendus ne demeurent pas longtemps semblables à eux-mêmes. Du moment que ces amis-là ne sont plus ni utiles ni agréables, on cesse bien vite de les aimer. L'utile, l'intérêt n'a rien de fixe ; et il varie d'un moment à l'autre de la façon la plus complète. Le motif qui les rendait amis venant à disparaître, l'amitié disparaît aussi rapidement, avec la seule cause qui l'avait formée...

L'amitié parfaite est celle des gens qui sont vertueux et qui se res-

semblent par leur vertu; car ceux-là se veulent mutuellement du bien en tant qu'ils sont bons; et j'ajoute qu'ils sont bons par eux-mêmes. Ceux qui ne veulent du bien à leurs amis que pour ces nobles motifs sont les amis par excellence. C'est par eux-mêmes, par leur propre nature, et non pas accidentellement, qu'ils sont dans cette heureuse disposition. De là vient que l'amitié de ces cœurs généreux subsiste aussi longtemps qu'ils restent bons et vertueux eux-mêmes; or, la vertu est une chose solide et durable. Chacun des deux amis est bon absolument en soi, et il est bon également pour son ami; car les bons sont à la fois et absolument bons, et utiles en outre les uns aux autres. On peut ajouter de même qu'ils se sont mutuellement agréables, et cela se comprend sans peine. Si les bons sont agréables absolument, et s'ils sont agréables aussi les uns aux autres, c'est que les actes qui nous sont propres, ainsi que les actes qui ressemblent aux nôtres, nous causent toujours du plaisir, et que les actions des gens vertueux, ou sont vertueuses aussi, ou du moins sont pareilles entre elles.

Une amitié de cet ordre est durable, comme on peut aisément le concevoir, puisqu'elle réunit toutes les conditions qui doivent se trouver entre les vrais amis. Ainsi, toute amitié se forme en vue de quelque avantage ou en vue du plaisir, soit absolument, soit du moins pour celui qui aime; et de plus, elle ne se forme qu'à la condition d'une certaine ressemblance. Or, toutes ces circonstances se rencontrent essentiellement pour le cas que nous indiquons ici : dans cette amitié-là, il y a la ressemblance en même temps que le reste, c'est-à-dire que, de part et d'autre, on est absolument bon et de plus absolument agréable. Il n'est donc rien au monde de plus aimable, et c'est dans les personnes de ce mérite que se trouve le plus souvent l'amitié, et qu'elle y est le plus parfaite.

Il est tout simple d'ailleurs que des amitiés aussi nobles soient fort rares, parce qu'il y a bien peu de gens de ce caractère. Pour former ces liens, il faut de plus du temps et de l'habitude. Le proverbe a raison, et l'on ne peut guère se connaître mutuellement avant « d'a-» voir mangé ensemble les boisseaux de sel » dont il parle. On ne peut non plus s'accepter, on ne peut être amis, avant de s'être montrés dignes d'affection l'un à l'autre, et avant qu'une confiance réciproque soit établie. Quand on se fait mutuellement de si rapides amitiés, on veut bien sans doute être amis; mais on ne l'est pas, et on ne le devient véritablement qu'à la condition d'être dignes d'amitié et de le bien savoir de part et d'autre La volonté d'être amis peut être rapide, mais l'amitié ne l'est point. Quant à elle, elle n'est complète que par le concours du temps et de toutes les autres circonstances

que nous avons indiquées; et c'est aussi grâce à tous ces rapports qu'elle devient égale et semblable des deux parts, condition qui doit encore se rencontrer entre de vrais amis.

ARISTOTE, *Morale à Nicomaque*, l. VIII, c. I, II, III.
(Trad. Barthélemy Saint-Hilaire.)

III

L'amitié par vertu est la seule qui mérite vraiment le nom d'amitié. Les autres ne sont des amitiés que parce qu'elles ressemblent à celle-là sous certains rapports. L'amitié par vertu est la seule qui résiste à la calomnie, et qui n'ait point à redouter les plaintes et les récriminations si fréquentes dans les amitiés d'intérêt.

La première et la véritable amitié sera pour nous celle des gens vertueux et bons, qui s'aiment en tant qu'ils sont bons et vertueux. Les autres amitiés ne sont des amitiés que par leur ressemblance avec celle-là. Les gens qui sont amis par ces motifs inférieurs, le deviennent toujours sous l'influence de quelque chose de bon aussi et de quelque chose de semblable entre eux qui les rapproche : car le plaisir est un bien aux yeux de ceux qui aiment à le rechercher...

L'amitié étant divisée dans les espèces que nous avons indiquées, il reste que les méchants deviennent amis par intérêt, ou par plaisir parce qu'ils n'ont entre eux que ces points de ressemblance. Les bons au contraire deviennent amis pour eux-mêmes, c'est-à-dire en tant qu'ils sont bons. Ceux-là seuls sont donc amis absolument parlant; les autres ne le sont qu'indirectement, et parce qu'ils ressemblent à certains égards aux véritables amis...

L'amitié seule des bons est inaccessible à la calomnie, parce qu'on ne peut aisément en croire les assertions de personne contre un homme qu'on a pendant longtemps éprouvé. Ces cœurs-là se fient pleinement l'un à l'autre; ils n'ont jamais songé à se faire le moindre tort, et ils ont toutes les autres qualités profondément estimables qui se trouvent dans la véritable amitié, tandis que rien n'empêche que les amitiés d'une autre espèce ne reçoivent ces fâcheuses atteintes...

Les plaintes, les récriminations, ne se produisent que dans l'amitié par intérêt toute seule, ou du moins c'est dans celle-là qu'elles se produisent le plus fréquemment. On le conçoit sans peine. Ceux qui sont amis par vertu, cherchent uniquement à se faire un bien réciproque; car c'est là le propre de la vertu et de l'amitié. Quand on n'a pour se diviser que cette noble lutte, on n'a point de plaintes ni de combats à

redouter entre soi. Personne ne se fâche qu'on l'aime et qu'on lui fasse du bien; et si l'on a soi-même quelque bon goût, on se défend en rendant les services qu'on reçoit. Celui même qui a le dessus, obtenant au fond ce qu'il désire, ne pourrait faire des reproches à son ami, puisque l'un et l'autre désirent uniquement le bien.

ARISTOTE, *Morale à Nicomaque*, l. VIII, c. IV, XIII.
(Trad. Barthélemy Saint-Hilaire.)

IV

L'amitié qu'on éprouve pour les autres semble venir de l'amitié qu'on éprouve pour soi-même, en tant qu'on se juge bon.
Portrait de l'homme de bien; il est en paix avec lui-même, et ses actions sont toujours d'accord entre elles, parce qu'elles ont pour but invariable le bien. Il aime à vivre, parce qu'il ne fait de la vie qu'un emploi excellent. — Rapports de l'amitié avec cet amour de l'homme de bien pour lui-même.
Portrait du méchant; ses désordres intérieurs; son âme est continuellement en désaccord et comme en lutte avec elle-même. Le méchant finit par prendre la vie en horreur; il ne peut plus se supporter lui-même. Le suicide.
Avantages de la vertu. Sans elle on ne peut ni s'aimer soi-même ni aimer les autres hommes.

Les sentiments d'affection qu'on a pour ses amis et qui constituent les vraies amitiés, semblent tirer leur origine de ceux qu'on a pour soi-même.

Ainsi, l'on regarde comme ami celui qui vous veut et qui vous fa du bien, apparent ou réel, uniquement pour vous-même; ou encore celui qui ne désire la vie et le bonheur de son ami qu'en vue de ce même ami. C'est là tout à fait l'affection désintéressée que les mères ressentent pour leurs enfants, et qu'éprouvent des amis qui se réconcilient après quelque brouille. On dit aussi quelquefois que l'ami est celui qui vit avec vous, qui a les mêmes goûts, qui se réjouit de vos joies, et qui s'afflige de vos chagrins, sympathie qui est encore surtout remarquable dans les mères. Voilà quelques-uns des caractères par lesquels on définit l'amitié véritable.

Or, ce sont là précisément tous les sentiments que l'honnête homme éprouve pour lui-même, et qu'éprouvent aussi les autres hommes en tant qu'ils se croient honnêtes, car il semble, ainsi que je l'ai déjà dit, que la vertu et l'homme vertueux peuvent être pris pour mesure de tout le reste. Un tel homme est toujours d'accord avec lui-même, et il ne désire dans toutes les parties de son âme que les mêmes choses. Il ne voit et il ne fait pour lui que le bien, ou ce qui lui paraît l'être Et

c'est le propre de l'honnête homme de faire le bien exclusivement; il le fait pour lui-même; car il le fait pour la raison qui est en lui et qui constitue l'essence même de l'homme en chacun de nous. Sans doute il veut vivre et se conserver lui-même; mais avant tout il veut faire vivre et sauver le principe par lequel il pense; car pour l'honnête homme la vie est un véritable bien. Ainsi chacun de nous se veut du bien à lui-même. Mais si l'on devenait autre et qu'on changeât de nature, on ne désirerait plus alors à cette personne nouvelle tous les biens qu'on souhaitait à l'autre. Car si Dieu lui-même possède actuellement le bien, c'est en restant ce qu'il est par son essence; et c'est le principe intelligent qui, dans l'homme, est le fond même de l'individu, ou qui du moins paraît l'être plus que tout autre principe en nous.

Quand donc l'homme est doué vraiment de vertu, il veut continuer de vivre avec lui-même; car il y trouve un réel plaisir. Les souvenirs de ses actions passées sont pleins de douceur, et ses espérances pour ses actions futures sont également honnêtes. Or, ce ne sont là que des sentiments agréables. Cette foule de pensées remplit son esprit des plus nobles émotions; et il se plaît à sympathiser surtout avec lui-même, avec ses propres joies, avec ses propres douleurs; car pour lui le plaisir et la peine s'attachent toujours aux mêmes objets et ne varient pas sans cesse d'un objet à un autre. Son cœur n'a jamais su se repentir, si on peut parler ainsi. Comme l'homme de bien est toujours envers lui-même dans ces dispositions, et qu'on est à l'égard d'un ami comme on est envers soi personnellement, l'ami étant un autre nous-mêmes, il s'ensuit que l'amitié semble se rapprocher beaucoup de ce que nous venons de dire, et qu'on doit appeler amis ceux qui sont dans ces relations réciproques... Il y a certainement amitié toutes les fois que se rencontrent deux ou plusieurs des conditions que nous avons indiquées; et, quand l'amitié est extrême, elle ressemble beaucoup à l'affection qu'on éprouve pour soi-même...

On peut dire que ces conditions se rencontrent à peine chez les mal honnêtes gens. Ils sont toujours en querelle avec eux-mêmes; ils désirent une chose, et ils en veulent une autre, absolument comme les libertins, qui ne se dominent pas. Au lieu des choses qui leur semblent à eux-mêmes être bonnes, ils s'en vont préférer des choses qui leur sont agréables, mais qui leur sont funestes. D'autres au contraire s'abstiennent de faire ce qui leur semble le meilleur dans leur propre intérêt, soit par lâcheté, soit par paresse. Il en est d'autres encore qui, après avoir commis une foule de méfaits, en viennent à se détester eux-mêmes à cause de leur propre corruption; ils fuient la vie avec horreur, et finissent par le suicide. Les méchants peuvent bien rechercher des gens avec qui ils passent leurs journées; mais avant tout, ils se fuient

eux-mêmes. Quand ils sont seuls, leur mémoire ne leur fournit que des souvenirs douloureux; et pour l'avenir, ils rêvent des projets non moins blâmables, tandis qu'au contraire, dans la compagnie d'autrui, ils oublient ces odieuses idées. N'ayant donc en eux rien d'aimable, ils n'éprouvent pour eux-mêmes aucun sentiment d'amour. De tels êtres ne peuvent sympathiser ni avec leurs propres plaisirs ni avec leurs propres peines. Leur âme est constamment en discorde; et tandis que, par perversité, telle partie s'afflige des privations qu'elle est forcée d'endurer, telle autre se réjouit de les subir. L'un de ces sentiments tirant l'être d'un côté, et l'autre le tirant de l'autre, il en est, on peut dire, mis en pièces. Mais, comme il n'est pas possible d'avoir tout à la fois et du plaisir et de la peine, on ne tarde guère à s'affliger de s'être réjoui; et l'on voudrait ne pas avoir goûté ces plaisirs. Car les méchants sont toujours pleins de regrets de tout ce qu'ils font. Ainsi donc le méchant ne paraît jamais, je le répète, en disposition de s'aimer lui-même, parce qu'en effet il n'a rien non plus d'aimable en lui. Mais si cet état de l'âme est profondément triste et misérable, il faut fuir le vice de toutes ses forces, et s'appliquer avec ardeur à se rendre vertueux; car c'est seulement ainsi qu'on sera porté à s'aimer soi-même, et qu'on deviendra l'ami des autres.

ARISTOTE, *Morale à Nicomaque*, l. IX, c. IX.
(Trad. Barthélemy Saint-Hilaire.)

Le principal plaisir de la vie consiste à se sentir vivre; c'est pour ainsi dire doubler sa vie que d'avoir un ami, et c'est par là doubler son plaisir. — On ne jouit parfaitement de ce plaisir que dans l'intimité. — Aussi l'ami recherche-t-il sans cesse la présence de son ami. — Occupations qui servent à accroître l'intimité. — Les méchants ne font que se corrompre par leur commerce mutuel; les bons au contraire s'améliorent encore dans l'amitié.

La vie à elle toute seule est bonne et agréable; et ce qui le prouve bien, c'est que tout le monde y trouve des charmes, et très-spécialement les gens vertueux et fortunés. Car la vie leur est plus désirable, et leur existence est la plus heureuse sans contredit. Mais celui qui voit sent qu'il voit; celui qui entend sent qu'il entend; celui qui marche sent qu'il marche, et de même pour tous les autres cas; il y a quelque chose en nous qui sent notre propre action, de telle sorte que nous pouvons sentir que nous sentons, et penser que nous pensons. Mais sentir que nous sentons, ou sentir que nous pensons, c'est sentir que

nous sommes, puisque nous avons vu qu'être c'est sentir ou penser. Or, sentir que l'on vit, c'est une de ces choses qui sont agréables en soi; car la vie est naturellement bonne ; et sentir en soi le bien que l'on possède soi-même, est un vrai plaisir. C'est ainsi que la vie est chère à tout le monde, mais surtout aux gens de bien, parce que la vie est en même temps un bien et un plaisir pour eux ; et par cela seul qu'ils ont conscience du bien en soi, ils en éprouvent un plaisir profond.

Mais ce que l'homme vertueux est vis-à-vis de lui-même, il l'est à l'égard de son ami, puisque son ami n'est qu'un autre lui-même. Autant donc chacun aime et souhaite sa propre existence, autant il souhaite l'existence de son ami, ou peu s'en faut. Mais nous avons dit que si l'on aime l'être, c'est parce qu'on sent que l'être qui est en nous est bon ; et ce sentiment-là est en soi plein de douceur. Il faut donc avoir aussi conscience de l'existence et de l'être de son ami; et cela n'est possible que si l'on vit avec lui, et si l'on échange dans cette association et paroles et pensées. C'est là véritablement ce qu'on peut appeler entre les hommes la vie commune ; et ce n'est pas, comme pour les animaux, d'être parqué simplement dans un même pâturage. Si donc l'être est en soi une chose désirable pour l'homme fortuné, parce que l'être est bon par nature et en outre agréable, il s'ensuit que l'être de notre ami est bien à peu près dans le même cas ; c'est-à-dire, que l'ami est évidemment un bien qu'on doit désirer: Or, ce qu'on désire pour soi, il faut arriver à le posséder réellement ; ou autrement, le bonheur sur ce point serait incomplet. Donc en résumé l'homme, pour être absolument heureux, doit posséder de vertueux amis...

L'amitié est une association ; et ce qu'on est pour soi-même, on l'est pour son ami. Or, ce qu'on aime en soi personnellement, c'est de sentir qu'on est ; et l'on se plaît à la même idée pour son ami. Mais ce sentiment n'agit et ne se réalise que dans la vie commune ; et voilà comment les amis ont si fort raison de la désirer. L'occupation dont on fait sa propre vie, ou dans laquelle on trouve le plus de charmes, est celle aussi que chacun veut faire partager à ses amis en vivant avec eux. Ainsi, les uns boivent et mangent ensemble ; d'autres jouent ensemble ; d'autres chassent ensemble ; d'autres se livrent ensemble aux exercices du gymnase ; d'autres s'appliquent ensemble aux études de la philosophie ; tous en un mot passent leurs journées à faire ensemble ce qui les charme le plus dans la vie. Comme ils veulent vivre toujours avec des amis, ils recherchent et ils partagent toutes les occupations qui leur paraissent devoir augmenter cette intimité et cette vie commune.

C'est là ce qui rend aussi l'amitié des méchants si vicieuse. Tout instables qu'ils sont dans leurs affections, ils ne se communiquent que de mauvais sentiments ; et ils se pervertissent d'autant plus qu'ils s'imitent

mutuellement. Au contraire l'amitié des honnêtes gens, étant honnête comme elle l'est, ne fait que s'accroître par l'intimité. Ils semblent même s'améliorer encore en la continuant et en se corrigeant réciproquement. On se modèle aisément les uns sur les autres, quand on se plaît ; et de là le proverbe :

« Toujours des bons on retire du bien [1]. »

ARISTOTE, *Morale à Nicomaque*, l. IX, c. IX, XII.
(Trad. Barthélemy Saint-Hilaire.)

VI

La présence des amis nous aide à supporter l'adversité ; dans la bonne fortune, elle augmente notre bonheur. — Préceptes divers sur l'amitié.

A-t-on plutôt besoin d'amis dans la prospérité que dans l'infortune ? — On les recherche dans les deux cas ; les gens malheureux ont besoin qu'on les aide ; les gens heureux ont besoin qu'on partage leur bonheur et qu'on reçoive leurs bienfaits ; car ils veulent faire du bien autour d'eux. Les amis sont certainement plus nécessaires dans le malheur ; et c'est alors qu'il faut avoir des amis utiles. Mais il est plus noble d'en avoir dans la fortune ; on ne recherche dans ce cas que des gens de mérite et de vertu ; et il vaut mieux, à choisir, faire du bien à des personnes de cet ordre et passer sa vie avec elles.

La présence seule des amis est un plaisir dans la mauvaise fortune ; les peines sont plus légères quand des cœurs dévoués y prennent part. Aussi pourrait-on se demander si notre soulagement vient de ce qu'ils nous ôtent en quelque sorte une partie du fardeau ; ou bien si, sans diminuer en rien le poids qui nous accable, leur présence qui nous charme et la pensée qu'ils partagent nos douleurs, atténue notre peine. Mais que ce soit pour ces motifs, ou pour tout autre, que nos chagrins soient soulagés, — peu importe ; ce qu'il y a de sûr, c'est que l'effet heureux que je viens de dire se produit pour nous. Leur présence a sans doute un résultat mélangé. Rien que de voir ses amis est déjà un vrai plaisir ; c'en est un surtout, quand on est malheureux. De plus, c'est comme un secours qu'ils vous donnent contre l'affliction ; l'ami est une consolation et par sa vue et par ses paroles, pour peu qu'il soit adroit ; car il connaît le cœur de son ami, et il sait précisément ce qui lui plaît et ce qui l'afflige.

---

1. Voir, dans le premier livre des *Mémorables*, ce vers cité aussi par Xénophon.

Mais, peut-on dire, il est dur de sentir qu'un ami s'afflige de vos propres chagrins; et tout le monde fuit la pensée d'être un sujet de peine pour ses amis. — Aussi, les gens d'un courage vraiment viril ont grand soin de ne pas faire partager leurs douleurs à ceux qu'ils aiment; et à moins qu'on ne soit complétement insensible soi-même, on ne supporte pas aisément la pensée de leur faire du chagrin. Un homme de cœur ne souffre jamais que ses amis pleurent avec lui, parce que lui-même n'est pas disposé à pleurer. Il n'y a que les femmelettes et les hommes de leur caractère qui se plaisent à voir mêler des larmes aux leurs, et qui aiment les gens à la fois, et parce qu'ils sont leurs amis, et parce qu'ils gémissent avec eux. Or, il est évident qu'en toutes ces circonstances c'est le plus noble exemple qu'il nous faut imiter.

Mais quand on est dans la prospérité, la présence des amis nous plaît doublement. Leur commerce d'abord nous est agréable, et il nous donne cette pensée, non moins douce, qu'ils jouissent avec nous des biens que nous possédons. Il semble donc que c'est surtout dans le bonheur que notre cœur devrait se plaire à convier nos amis, parce qu'il est beau de faire du bien. Au contraire, on hésite et on tarde à les faire venir dans le malheur; car il faut leur faire partager ses peines le moins qu'on peut; de là cette maxime :

« C'est assez que moi seul je sois infortuné. »

Il ne faut vraiment les appeler que quand, avec fort peu d'embarras pour eux-mêmes, ils peuvent nous rendre un grand service.

C'est par des motifs tout contraires qu'il faut se rendre auprès d'amis malheureux sans être appelé, et en ne suivant que le mouvement de son cœur; car c'est le devoir d'un ami de rendre service à ses amis, surtout quand ils en ont besoin et qu'ils ne le demandent pas. C'est à la fois pour les deux amis et plus beau et plus doux. Quand on peut coopérer en quelque chose à la fortune de ses amis, il faut s'y mettre de tout cœur; car ils peuvent là aussi avoir besoin que des amis les aident. Mais il ne faut point être empressé à prendre une part personnelle aux avantages qu'ils obtiennent, parce qu'il n'est pas très-beau d'aller avec tant d'ardeur réclamer un profit pour soi-même. D'un autre côté, il faut bien prendre garde aussi de déplaire à ses amis par un refus et de leur montrer, quand ils offrent, trop peu de condescendance; ce qui arrive quelquefois.

Ainsi donc, en résumé, la présence des amis paraît une chose désirable dans toutes les circonstances de la vie, quelles qu'elles soient.

ARISTOTE, *Morale à Nicomaque*, l. IX, c. XI,
(Trad. Barthélemy Saint-Hilaire.)

VII

Rupture des amitiés. — Causes diverses qui peuvent l'amener. — On ne peut se plaindre que dans le cas où on aurait été trompé par une affection feinte. — Hypothèse où l'un des amis devient vicieux : il ne faut rompre que si l'on désespère de le corriger. — Hypothèse où l'un des amis devient avec l'âge bien plus vertueux que l'autre : il ne doit pas rompre absolument, et il doit toujours quelque chose au souvenir du passé.

Une question assez épineuse, c'est de savoir si les liaisons d'amitié doivent être rompues ou conservées quand les gens ne restent pas ce qu'ils étaient les uns envers les autres. Ou bien n'y a-t-il rien de mal dans une rupture, du moment que des gens qui ne s'étaient aimés que par intérêt ou plaisir, n'ont plus rien à se donner? Comme c'était là l'objet unique de leur amitié, quand cet objet disparaît, il est tout simple qu'on cesse de s'aimer. Tout ce dont on pourrait se plaindre, c'est que quelqu'un qui n'aimait que par intérêt ou par plaisir, ait feint pourtant d'aimer de cœur. En effet, la cause la plus ordinaire de désunion entre les amis, c'est qu'ils ne se lient pas dans les mêmes intentions, et qu'ils ne sont pas amis les uns des autres au même titre. Quand donc l'un des deux s'est trompé et qu'il suppose être aimé de cœur, tandis que l'autre n'a rien fait pour le lui donner à penser, il ne doit s'en prendre qu'à lui seul. Mais s'il a été dupe de la dissimulation de son ami prétendu, il a tout droit de se plaindre du trompeur; et il peut le faire avec plus de justice encore qu'on ne blâme ceux qui font de la fausse monnaie, parce qu'ici le délit s'adresse à quelque chose de bien autrement précieux.

Mais supposons le cas où on s'est lié avec un homme parce qu'on le croyait honnête, et qu'ensuite il devienne vicieux, ou même paraisse seulement le devenir; peut-on continuer à l'aimer? Ou bien, n'est-il plus possible de l'aimer encore, puisque l'on n'aime pas tout indifféremment, mais qu'on aime exclusivement ce qui est bon? Car ce n'est pas un méchant que l'on voulait aimer, ni que l'on doit aimer. Il ne faut pas plus aimer les méchants qu'il ne faut leur ressembler; et l'on sait de reste que ce qui se ressemble s'assemble. Voici donc la question : Faut-il rompre sur-le-champ? Ou bien doit-on distinguer, et rompre non pas avec tous, mais seulement avec ceux dont la perversité est désormais incurable? Tant qu'il y a chance de les corriger, il faut les aider à sauver leur vertu avec plus de soin encore qu'à réparer leur fortune, en proportion même que c'est un service à la fois plus noble et plus digne de la véritable amitié. Mais dans le second cas, on

n'a pas tort de rompre ; car ce n'était pas de cet homme qu'on s'était fait l'ami ; et du moment qu'il est si complétement changé, et qu'on est hors d'état de le sauver en le ramenant, on n'a plus rien à faire qu'à s'éloigner de lui.

Supposez encore un autre cas. L'un des deux amis demeure ce qu'il était, et l'autre, devenant plus distingué moralement, en arrive à l'emporter de beaucoup en vertu. Celui-ci doit-il continuer son amitié ? Ou bien, est-ce une chose impossible ? La difficulté devient parfaitement évidente, quand la distance entre les deux amis est fort grande, comme il arrive dans les amitiés contractées dès l'enfance. Si l'un demeure enfant par la raison, quand l'autre devient un homme plein de force et de capacité, comment pourraient-ils rester amis, puisqu'ils ne se plaisent plus aux mêmes objets, et qu'ils n'ont plus ni les mêmes joies ni les mêmes peines ? Ils n'auront plus entre eux cet échange de sentiments sans lesquels il n'y a pas d'amitié possible, puisqu'il n'y a plus moyen alors de vivre ensemble intimement, ainsi que nous l'avons déjà plus d'une fois expliqué. Mais ne serait-ce pas le traiter un peu trop rudement que d'être avec lui comme s'il n'avait jamais été votre ami ? Ou bien faut-il plutôt garder souvenir de l'amitié qu'on a jadis ressentie ? De même qu'on croit devoir se montrer plus obligeant pour des amis que pour des étrangers, de même aussi il faut encore accorder quelque chose à ce passé qui a vu votre liaison, à moins toutefois que la rupture ne soit venue d'un excès d'impardonnable perversité.

ARISTOTE, *Morale à Nicomaque*, l. IX, c. III.
(Trad. Barthélemy Saint-Hilaire.)

EXTRAIT DE CICÉRON

De l'amitié : les hommes, en dissentiment sur tant d'autres points, s'accordent à reconnaître qu'elle est nécessaire à la vie. — La véritable amitié ne peut exister qu'entre les hommes vertueux. — Du choix des amis.

De toutes les choses humaines, l'amitié est la seule dont l'utilité soit unanimement reconnue. La vertu elle-même a beaucoup de détracteurs, qui ne voient en elle qu'orgueil et ostentation. Plusieurs méprisent les richesses, et, contents de peu, ne trouvent de plaisir que dans une parure simple et une nourriture frugale. Les honneurs, qui enflamment l'ambition de quelques-uns, combien en est-il qui les dédaignent et les regardent comme le plus vain et le plus chimérique des songes ! Et de même pour tout le reste : ce qui paraît admirable à quelques-uns, n'est rien pour le plus grand nombre. Mais sur l'amitié, tous, jusqu'au dernier, n'ont qu'un même sentiment ; et ceux qui s'occupent des affaires publiques, et ceux qui mettent leur bonheur dans l'étude et la science, et ceux qui, étrangers au gouvernement de l'État, donnent tous leurs soins à leurs intérêts privés, ceux même qui ne songent qu'aux plaisirs, tous enfin conviennent que vivre sans l'amitié, ce n'est pas vivre, pour peu qu'ils veuillent ennoblir leur existence par quelque sentiment généreux.

L'amitié se glisse, en effet, je ne sais comment, dans toutes les situations, et ne souffre pas qu'aucune condition de la vie lui soit étrangère. Supposez même un homme d'un caractère assez sauvage, assez farouche, pour fuir et détester la compagnie de ses semblables, comme fut, dit-on, un certain Timon d'Athènes ; il ne pourra pas y tenir, il cherchera quelqu'un auprès de qui il puisse exhaler son fiel et son venin. On s'en convaincrait bien mieux encore, s'il pouvait arriver qu'un dieu nous enlevât du milieu des hommes pour nous transporter dans un désert, et que là, fournissant abondamment à tous les besoins de la nature, il nous refusât le moyen de voir jamais aucun visage humain.

Quelle est l'âme de fer qui supporterait une pareille existence, et pour qui toutes les jouissances du monde ne seraient pas empoisonnées

par l'isolement? Elles sont bien vraies, ces paroles que répétait souvent Archytas de Tarente, je crois, et que j'ai entendues de la bouche de quelques vieillards à qui d'autres les avaient rapportées : « Que s'il était donné à un homme de monter au ciel et de contempler l'univers dans son ensemble et la beauté des astres, il prendrait peu de plaisir au spectacle de ces merveilles, tandis qu'elles l'auraient ravi, s'il avait eu quelqu'un à qui les raconter. » La nature n'aime pas la solitude ; elle cherche toujours un appui, un soutien ; et il n'en est pas de plus doux qu'un ami....

Il ne peut y avoir d'amitié qu'entre gens de bien. L'homme de bien seul, celui auquel convient aussi le nom de sage, est capable d'observer en amitié ces deux règles : la première, de n'y rien apporter de faux ni de simulé ; car il est plus noble de haïr ouvertement, que de déguiser ses sentiments sous une apparence trompeuse ; la seconde, de repousser les griefs allégués par autrui, et de n'être pas soi-même soupçonneux et toujours prêt à se croire offensé par son ami.

La vertu, la vertu, je vous le répète [1], Fannius et Mucius, voilà ce qui forme et conserve les amitiés. En elle se trouvent la sympathie, la stabilité, la constance : dès qu'elle se montre et fait briller sa lumière, dès qu'elle l'aperçoit et la reconnaît dans un autre, elle s'en rapproche ; les deux âmes se confondent ; et de ce foyer commun naissent l'amour ou l'amitié ; car l'un et l'autre, c'est toujours aimer. Or aimer n'est autre chose que chérir celui qu'on aime, sans aucun égard à ses besoins personnels ni aux avantages qu'on en pourra retirer.....

Comment choisir ses amis ? L'homme prudent suspendra l'élan de sa bienveillance, comme on retient un char avant la course ; et, de même qu'on essaye les chevaux, il ne se livrera complétement à l'amitié qu'après avoir fait, par quelque endroit, l'essai du caractère de ses amis. Il en est dont le plus mince intérêt pécuniaire révèle le faible attachement ; d'autres, qu'une petite somme n'a pas émus, se trahissent dès qu'il s'agit d'une somme considérable. S'il s'en trouve qui rougiraient de préférer l'argent à l'amitié, où en trouver qui ne lui préfèrent les honneurs, les magistratures, les commandements, la puissance, l'autorité, et qui, voyant d'un côté ces objets de leur ambition, de l'autre, les droits de l'amitié, ne soient prêts à la sacrifier ? La nature humaine est bien faible pour mépriser le pouvoir ; et quand on l'acquiert au prix de l'amitié, on se persuade que la faute sera voilée par la grandeur du motif.

Aussi trouve-t-on bien difficilement des amitiés sincères parmi ceux qui poursuivent les honneurs et qui se mêlent des affaires publiques.

[1] C'est Scévola qui parle.

Montrez-moi un homme qui sacrifie à l'élévation de son ami sa propre élévation. Mais quoi ! laissons là ces rivalités; combien ne paraît-il pas pénible et difficile à la plupart des hommes de partager les malheurs d'un ami ! Combien en trouve-t-on qui y consentent ? Ennius a dit avec raison : « L'ami constant se reconnaît quand la fortune est inconstante. »

De amicitiâ, XXIII, VII, XVIII. (Trad. Girard.)

EXTRAITS DE SÉNÈQUE

I

De la véritable amitié.

Le sage se suffit à lui-même, mais il veut un ami ; il le veut, ne fût-ce que pour pratiquer l'amitié : une si belle vertu ne doit pas rester sans culture ; il le veut, non pas, comme le dit Épicure, « pour avoir « quelqu'un qui veille à son chevet pendant sa maladie, qui le sou- « tienne dans les fers ou dans la pauvreté ; » s'il veut un ami, c'est pour l'assister lui-même, l'arracher des mains des ennemis qui l'entourent de toutes parts. Ne voir que soi, ne se lier que pour soi, est un mauvais calcul : l'amitié s'en ira comme elle est venue. Prenez un ami pour en être secouru dans les fers : au premier bruit des chaînes, il fuira. Ce sont de ces amitiés de circonstance, comme le peuple les appelle. Une liaison formée par l'intérêt dure aussi longtemps que son motif subsiste. De là cette brillante foule d'amis qui assiége l'homme opulent ; cette solitude qui entoure l'homme ruiné : les amis disparaissent au moment de l'épreuve. De là, tant d'exemples odieux d'amis abandonnant leurs amis, les trahissant même par lâcheté. Il est naturel que la fin réponde au commencement. On s'est lié d'abord par intérêt, on trouvera plus tard quelque profit à rompre, comme on en a trouvé un autre que l'amitié elle-même pour s'engager. — Quel est mon but en prenant un ami ? C'est d'avoir pour qui mourir, qui suivre en exil, qui sauver aux dépens de mes jours. Cette amitié dont vous me parlez n'est pas amitié, mais trafic ; l'intérêt en est le mobile ; le profit, le but.

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, IX. (Trad. Panckoucke.)

II

Du choix des amis et de la manière dont il faut agir avec eux.

Vous m'écrivez que le porteur de vos lettres est votre ami ; et en même temps vous me recommandez de ne pas m'ouvrir à lui sur tout

ce qui vous touche, ayant coutume, dites-vous, d'en user ainsi. C'est m'écrire à la fois qu'il est et n'est pas votre ami. Ce mot d'ami n'est donc dans votre lettre qu'une formule d'usage : cet homme est votre ami, comme tous les candidats sont *hommes de bien,* comme nous donnons du *seigneur* au premier venu dont le nom nous échappe. Passons sur le mot, et parlons de la chose. Croire quelqu'un son ami, et n'avoir pas en lui la même confiance qu'en soi, c'est s'abuser étrangement, c'est ne pas connaître toute la portée de la véritable amitié. Que votre ami soit le confident de toutes vos délibérations, mais que, d'abord, il en ait été l'objet : la confiance doit suivre l'amitié, et le discernement la précéder. C'est agir à contre-sens, c'est confondre les devoirs et violer le précepte de Théophraste, que de se lier avant de connaître, pour rompre quand on connaîtra. Réfléchissez longtemps sur le choix d'un ami : une fois décidé, ouvrez-lui votre âme tout entière; ayez autant d'abandon avec lui qu'avec vous. Vivez, je le veux, de telle sorte que vous puissiez découvrir vos pensées même à votre ennemi ; mais comme il est des choses dont l'usage a fait des secrets, il faut alors verser dans le sein d'un ami tous vos chagrins et toutes vos pensées : croyez-le fidèle, et il le sera. Que de fois, en effet, on enseigne à tromper, en craignant de l'être ! La défiance autorise l'infidélité. Et pourquoi retenir devant mon ami un secret qui m'échappe? pourquoi ne pas me croire seul en sa présence? Il en est qui débitent au premier venu ce qu'un ami seul doit connaître, et qui fatiguent toutes les oreilles d'un secret qui leur pèse. D'autres craignent de s'ouvrir à leurs amis les plus chers, et, disposés à se cacher leur secret à eux-mêmes, s'ils le pouvaient, ils l'ensevelissent au fond de leur âme. Fuyez ces deux excès, car se fier à tout le monde et ne se fier à personne sont deux défauts; mais il y a plus d'honnêteté dans l'un, et dans l'autre plus de sûreté.

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, III. (Trad. Panckoucke.)

III

On ne doit jamais délaisser la philosophie, même dans le moment des plus importantes occupations. Portrait du vrai philosophe.

Il faut faire quelque chose dans les jours d'occupation, et même en tout temps; car de nouvelles occupations nous arrivent sans cesse : nous les semons; une seule en produit beaucoup d'autres ; et, avec cela, nous nous accordons des délais. Lorsque j'aurai achevé cette chose, disons-nous, je m'adonnerai tout entier à la philosophie; quand j'aurai arrangé cette ennuyeuse affaire, je me vouerai à l'étude. Pour philoso-

pher, il ne faut pas attendre que vous soyez de loisir ; il faut tout quitter pour cette grande occupation qui épuiserait notre temps et bien au delà, quand notre vie s'étendrait depuis l'enfance jusqu'aux limites les plus reculées de l'existence humaine. Qu'on néglige entièrement la philosophie ou qu'on s'en occupe par intervalles, c'est à peu près la même chose. En effet, elle ne reste jamais à l'endroit où on l'a quittée : comme un ressort tendu qui revient sur lui-même, à la moindre interruption, elle retourne au point d'où elle est partie.

Il faut se mettre en garde contre les occupations, et les éloigner de nous, plutôt que de les accroître et de les étendre. Point de temps qui ne soit propre à une étude si salutaire ; mais la plupart n'étudient pas les choses qu'il est bon d'étudier. — Il surviendra des empêchements, — non pas pour celui que le contentement et l'allégresse ne quittent point : les hommes dont la sagesse est imparfaite n'ont que des plaisirs entrecoupés ; mais la joie du sage forme un tissu que nulle cause et nul accident de fortune ne peuvent rompre ; la tranquillité l'accompagne toujours et partout. C'est qu'il est indépendant des influences extérieures, et n'attend de faveur ni de la fortune ni des hommes. Toute sa félicité est intérieure ; elle sortirait de son âme, si elle y entrait ; elle y prend naissance. Parfois il survient du dehors des événements qui lui rappellent qu'il est mortel ; mais ce sont des riens qui ne font qu'effleurer sa peau. En vain l'adversité souffle-t-elle contre lui, sa félicité parfaite est inébranlable. Ainsi, je le répète, quelques désagréments peuvent lui arriver du dehors ; mais ils sont pour lui ce que sont pour un corps robuste des éruptions passagères et de petites écorchures ; tout cela ne passe pas l'épiderme. Il y a entre l'homme d'une sagesse consommée, et celui dont la sagesse commence, la même différence qu'entre l'homme bien portant et celui qui relève d'une maladie grave et longue, et à qui un mieux léger tient lieu de santé. Si ce dernier ne s'observe, il souffre et retombe dans le même état ; mais le sage n'a point à craindre les rechutes, pas plus que les chutes. En effet, la santé du corps n'est que temporaire ; le médecin, lors même qu'il l'a rendue, ne peut la garantir, et souvent il est rappelé auprès du malade qui avait eu recours à lui. L'âme du sage, au contraire, est entièrement guérie. Voici les signes auxquels on reconnaît la guérison : contentement de soi-même ; confiance dans ses forces ; conviction complète que tous les vœux des mortels, que tous les bienfaits qu'on prodigue ou qu'on reçoit, ne peuvent influer sur le bonheur de la vie. Car du moment que ce qui est susceptible d'accroissement est imparfait, et que ce qui est susceptible de décroissement est périssable, pour jouir d'un bonheur perpétuel, il faut le puiser en soi-même. Tous les objets qui excitent les appétits du vulgaire sont sujets au flux et au reflux : la fortune ne

nous donne rien en propre; cependant les faveurs du sort peuvent causer du plaisir, quand la raison en règle l'usage et s'y mêle. C'est la raison qui donne du prix aux objets extérieurs; ils perdent tout leur charme quand on en use immodérément.

Attale se servait ordinairement de cette comparaison : « Avez-vous vu quelquefois un chien happer à la volée des morceaux de pain ou de viande que lui jette son maître? tout ce qui tombe sous sa dent, il l'avale d'une seule fois, et il tend toujours la gueule pour recevoir un autre morceau. La même chose nous arrive quand la fortune nous a jeté quelque chose que nous attendions : nous le prenons sans le moindre plaisir, avides et occupés que nous sommes de lui ravir une autre faveur. » Il n'en est pas ainsi du sage; il est pour jamais rassasié : quoi qu'il lui tombe en partage, il le reçoit avec calme et le met en réserve; il jouit d'un contentement sans borne et sans fin, qui est bien à lui. On voit des gens qui ont la volonté de bien faire, et qui sont dans la bonne voie, mais à qui il manque beaucoup de choses pour la perfection; ils s'élèvent et s'abaissent alternativement, tantôt vers le ciel, tantôt vers la terre. Quant aux gens affairés ou aux ignorants, leur vie est une chute continuelle; il semble qu'ils tombent dans le vide infini d'Épicure. Il y a encore une troisième classe : ce sont ceux qui côtoient la sagesse; ils ne l'ont pas encore atteinte, mais ils l'ont devant les yeux et sous la main; ils ne sont point ballottés par les flots, ils ne dérivent même pas; mais, déjà dans le port, ils ne sont pas encore à terre. Puis donc qu'une si grande distance sépare le premier degré du dernier; puisque le milieu, à côté de ses avantages, offre un grand danger, celui de retomber dans le mal, nous devons éviter de nous livrer aux affaires. Il faut les bannir de chez nous; si elles entrent une fois, ce sera pour ne céder la place qu'à d'autres. Opposons-nous à leurs commencements; il est plus aisé de les empêcher de commencer que de les terminer.

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, LXXII. (Tr. Panckoucke.)

Les rayons du soleil touchent la terre, mais tiennent encore au foyer d'où ils émanent; de même l'âme sublime et sainte du sage, envoyée sur la terre pour nous montrer la Divinité de plus près, tout en vivant au milieu de nous, reste encore attachée à la céleste patrie. Elle y tient, elle la regarde, elle y aspire; c'est un génie supérieur descendu parmi nous. Quelle est cette âme? celle qui ne se repose que sur ses propres biens.

Quelle folie en effet d'admirer dans un homme ce qui lui est étranger! de s'extasier devant ce qui peut en un moment passer à un autre! Le frein d'or ne rend point un cheval meilleur. Autre est le lion à la crinière dorée, que l'on manie, que l'on force à subir l'affront d'une pa-

rure qui l'outrage; autre le lion du désert, la crinière en désordre, avec sa rude et sauvage fierté. Voyez-le : il bondit, il se précipite ; il est tel que la nature l'a fait, terrible, mais beau de la terreur qu'il inspire. Quel contraste avec cet animal languissant et couvert d'or ! On ne doit se glorifier que de ce qui est sien. On aime une vigne dont les sarments sont chargés de grappes, dont les appuis succombent sous le faix. Ira-t-on lui préférer une vigne au raisin, au feuillage d'or? Non, le mérite de la vigne est dans sa fertilité; chez l'homme, il faut louer ce qui est de l'homme. Il a de beaux esclaves, un palais magnifique, des moissons abondantes, un ample revenu ; tout cela n'est pas lui, mais bien son entourage. Admirez en lui ce qu'on ne peut ni lui donner ni lui ravir, ce qui est propre à l'homme; c'est-à-dire son âme, et, dans son âme, la sagesse. L'homme est un être raisonnable ; il fait son bonheur en remplissant sa destination. Or, que veut de lui la raison? Rien que de très-facile : qu'il vive conformément à sa nature. Mais la folie générale y met de grands obstacles; on se pousse mutuellement au vice; et comment ramener à la raison des hommes que personne ne retient, et que la foule entraîne?

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, XLI. (Tr. Panckoucke.)

EXTRAITS D'ÉPICTÈTE

I

LES VRAIS BIENS SONT CEUX QUI DÉPENDENT DE NOUS : JUSTICE, BONTÉ, SAGESSE.

Les dieux ont créé tous les hommes afin qu'ils soient heureux; ils ne sont malheureux que par leur faute.

Comme on ne met pas un but pour le manquer, de même le mal n'existe point naturellement dans le monde.

Notre bien et notre mal ne sont que dans notre volonté.

De quoi te plains-tu? La Divinité t'a donné ce qu'elle avait de plus grand, de plus noble, de plus royal et de plus divin : le pouvoir de faire un bon usage de tes opinions, et de trouver en toi-même tes véritables biens. Que veux-tu davantage? Sois donc content, remercie un si bon père, et ne cesse jamais de le prier.

De toutes les choses du monde, les unes dépendent de nous, et les autres n'en dépendent pas. Celles qui en dépendent sont nos opinions, nos mouvements, nos désirs, nos inclinations, nos aversions : en un mot, toutes nos actions.

Celles qui ne dépendent point de nous sont le corps, les biens, la réputation, les dignités; en un mot, toutes les choses qui ne sont pas du nombre de nos actions.

Les choses qui dépendent de nous sont libres par leur nature: rien ne peut ni les arrêter ni leur faire obstacle; et celles qui n'en dépendent pas sont faibles, esclaves, dépendantes, sujettes à mille obstacles et à mille inconvénients, et entièrement étrangères.

Souviens-toi donc que, si tu prends pour libres les choses qui de leur nature sont esclaves, et pour tiennes en propre celles qui dépendent d'autrui, tu trouveras partout des obstacles; tu seras affligé, troublé, et

tu te plaindras des dieux et des hommes : au lieu que, si tu prends pour tien ce qui t'appartient en propre et pour étranger ce qui est à autrui, jamais personne ne te forcera de faire ce que tu ne veux point, ni ne t'empêchera de faire ce que tu veux; tu ne te plaindras de personne, tu n'accuseras personne; tu ne feras rien, pas la plus petite chose malgré toi; personne ne te fera aucun mal, et tu n'auras point d'ennemi, car il ne t'arrivera rien de nuisible.

Puisque tu aspires à de si grandes choses, souviens-toi que tu ne dois pas travailler médiocrement pour les acquérir; mais que de toutes les autres choses extérieures, tu dois entièrement renoncer aux unes, et remettre les autres à un autre temps; car si tu cherches à les accorder ensemble et que tu poursuives et ces véritables biens, et les richesses et les dignités, tu n'obtiendras peut-être pas même ces dernières, parce que tu as désiré les autres; mais certainement tu manqueras d'acquérir celles qui peuvent seules faire ta liberté et ta félicité.

D'abord donc, à chaque imagination fâcheuse, sois prêt à dire : *tu n'es qu'une imagination et nullement ce que tu parais*. Ensuite examine-la bien, approfondis-la; et pour la sonder sers-toi des règles que tu as apprises, surtout de la première, qui est de savoir si ce qui te paraît est du nombre des choses qui dépendent de nous ou de celles qui n'en dépendent point; et s'il est du nombre de celles qui ne sont pas en notre puissance, pense sans balancer qu'il ne te regarde point.

Souviens-toi que la fin de tes désirs, c'est d'obtenir ce que tu désires, et la fin de tes craintes, c'est d'éviter ce que tu crains. Celui qui n'obtient pas ce qu'il désire est malheureux, et celui qui tombe dans ce qu'il craint est misérable. Mais si tu n'as de l'aversion que pour ce qui est contraire à ton véritable bien et qui dépend de toi, tu ne tomberas jamais dans ce que tu crains; au contraire, si tu crains la mort, la maladie ou la pauvreté, tu seras misérable. Transporte donc tes craintes et fais-les tomber des choses qui ne dépendent point de nous sur celles qui en dépendent.

La maladie est un empêchement du corps et nullement de la volonté, à moins qu'elle ne le veuille. *Je suis boiteux*, voilà un empêchement pour mon pied; mais pour ma volonté, point du tout. Sur tous les accidents qui t'arrêteront, dis-toi la même chose; car tu trouveras que c'est toujours un empêchement pour quelque autre chose et non pas pour toi.

Lorsque le corbeau jette un croassement de mauvais augure, que ton imagination ne t'emporte point; mais d'abord fais cette division en toi-même et dis : Aucun des malheurs présagés par cet augure ne me regarde, mais il regarde ou mon chétif corps, ou mon petit bien, ou ma

petite réputation, ou mes enfants, ou ma femme ; et pour moi il n'y a que d'heureux présages [1], si je veux ; car, quoi qu'il arrive, il dépend de moi d'en tirer un fort grand bien.

Sur chacune des choses qui te divertissent, qui servent à tes usages ou que tu aimes, souviens-toi de te dire à toi-même ce qu'elles sont véritablement, en commençant par les plus petites Si tu aimes un pot de terre, dis-toi que tu aimes un pot de terre ; car ce pot venant à se casser, tu n'en seras point troublé. Si tu aimes ton fils ou ta femme, dis-toi à toi-même que tu aimes un homme mortel ; car s'il vient à mourir, tu n'en seras pas troublé.

Ne demande point que les choses arrivent comme tu le désires, mais désire qu'elles arrivent comme elles arrivent, et tu prospéreras toujours.

Quand nous voulons nous embarquer, nous demandons un bon vent pour avancer et faire route ; en l'attendant, nous demeurons là tout consternés, et nous allons souvent regarder quel vent souffle. *Eh ! toujours un vent du nord ! Que faire de ce vent du nord qui nous est si contraire ? Quand viendra le vent du couchant ?* Mon ami, il viendra quand il lui plaira, ou plutôt quand il plaira à celui qui en est le maître. Es-tu le dispensateur des vents, comme un autre Éole ? Nous n'avons à faire que ce qui dépend de nous, à user de toutes les autres choses comme elles nous arrivent.

Thraséas disait qu'il aimait mieux qu'on le fît mourir aujourd'hui que de l'exiler demain. Que lui répondit à cela Rufus ? *Si tu choisis le premier comme le plus mauvais, quelle folie ! Si tu le choisis comme le meilleur, qui t'a donné le choix ?*

J'aime toujours mieux ce qui arrive, car je suis persuadé que ce que les dieux veulent est meilleur pour moi que ce que je veux. Je m'attache donc à eux, je les suis, je règle sur eux mes désirs, mes mouvements, mes volontés, mes craintes. En un mot, je ne veux que ce qu'ils veulent.

Le propre du vrai bonheur, c'est de durer toujours, et de ne pouvoir être traversé par aucun obstacle. Tout ce qui n'a point ces deux caractères n'est pas le vrai bonheur.

1 Pour Épictète, comme pour la plupart des stoïciens, tout ce qui n'est pas nous doit nous importer peu. Parents, amis, femme, enfants, tout cela nous est étranger ; ce sont, comme Épictète le dit lui-même ailleurs, « des jouets, des coquillages » que nous ramassons le long de la route, et que nous devons, sans la moindre douleur, jeter, ou reprendre pour les jeter encore. Là réside l'une des plus graves erreurs du stoïcisme. Que serait l'homme s'il n'aimait pas ? Et peut-on appeler aimant un être qui s'attache si faiblement à l'objet de son amour, qu'il peut s'en détacher sans douleur ? Aimer n'est pas un accident de la vie ; c'est l'essence même, c'est le but de l'âme humaine.

Il ne faudrait se réjouir avec les hommes et les féliciter que des choses dont ils ont un véritable sujet de se réjouir et qui leur sont honorables et utiles.

Les véritables jours de fête pour toi sont ceux où tu as surmonté une tentation, et où tu as chassé loin de toi, ou du moins affaibli, l'orgueil, la témérité, la malignité, la médisance, l'envie, l'obscénité des paroles, le luxe, ou quelqu'un de tous les autres vices qui te tyrannisent. Cela mérite bien plus que tu fasses des sacrifices, que si tu avais obtenu le consulat ou le commandement d'une armée.

Les sentinelles demandent le mot du guet à tous ceux qui approchent. Fais de même, demande le mot du guet à tout ce qui se présente à ton imagination, et tu ne seras jamais surpris.

Tu vas à Rome, tu entreprends ce long voyage pour avoir dans ta patrie une plus belle charge que celle dont tu es revêtu. Quel voyage as-tu jamais fait pour avoir de meilleures opinions et de meilleurs sentiments? Qui as-tu jamais consulté pour corriger ce qu'il y a en toi de défectueux? En quel temps, à quel âge t'es-tu avisé d'examiner tes opinions? Parcours toutes les années de ta vie, tu trouveras que tu as toujours fait ce que tu fais aujourd'hui.

Un homme est fait tribun du peuple; il s'en retourne chez lui; il trouve sa maison illuminée; tout le monde va le féliciter. Il monte aussitôt au Capitole, fait des sacrifices et remercie les dieux. Qui est-ce de nous qui les remercie de n'avoir que de saines opinions et des désirs réglés et conformes à la nature?

Que ne fait pas un banquier pour examiner l'argent qu'on lui donne? Il emploie tous ses sens, la vue, le tact, l'odorat, l'ouïe. Il ne se contente pas de faire sonner une pièce une fois, deux fois; à force d'examiner les sons, il devient presque musicien. Nous sommes tous banquiers sur ce que nous croyons qui nous regarde. Point d'attention, point d'application que nous n'ayons pour nous empêcher d'être trompés. Mais s'agit-il de notre raison, s'agit-il d'examiner nos opinions, de peur qu'elles ne nous séduisent, nous sommes paresseux et négligents comme si cela ne nous regardait point, car nous ne connaissons pas le dommage que cela nous cause.

Ne te glorifie jamais d'aucun avantage étranger. Si un cheval, en se vantant, disait : *je suis beau*, cela serait supportable; mais toi, quand tu dis, en te glorifiant, *j'ai un beau cheval*, sache que c'est d'avoir un beau cheval que tu te glorifies. Qu'y a-t-il donc là qui soit à toi? l'usage que tu fais de ton imagination.

Quand j'entends appeler quelqu'un heureux parce qu'il est favori du prince, je demande d'abord qu'est-ce qui lui est arrivé. — *Il a obtenu un gouvernement de province.* — Mais a-t-il obtenu en même temps tout ce

qu'il faut pour la bien gouverner ? — *Il a eu une préture.* — Mais a-t-il tout ce qu'il faut pour être préteur ? Ce ne sont pas les dignités qui rendent heureux, c'est de les bien remplir et d'en faire un bon usage.

En toutes choses, il faut faire ce qui dépend de soi, et, du reste, être ferme et tranquille. Je suis obligé de m'embarquer; que dois-je faire ? Bien choisir le vaisseau, le pilote, les matelots, la saison, le jour, le vent, voilà tout ce qui dépend de moi. Dès que je suis en pleine mer, il survient une grosse tempête : ce n'est plus là mon affaire, c'est l'affaire du pilote. Le vaisseau coule à fond, que dois-je faire ? Je fais ce qui dépend de moi, je ne criaille point, je ne me tourmente point. Je sais que tout ce qui est né doit mourir, c'est la loi générale ; il faut donc que je meure. Je ne suis pas l'éternité ; je suis un homme, une partie du tout comme une heure est une partie du jour. Une heure vient, et elle passe ; je viens, et je passe aussi : la manière de passer est indifférente, que ce soit par la fièvre ou par l'eau, tout est égal.

Nous sommes composés de deux natures bien différentes : d'un corps qui nous est commun avec les bêtes, et d'un esprit qui nous est commun avec les dieux. Les uns penchent vers cette première parenté, s'il est permis de parler ainsi, parenté malheureuse et morte; et les autres penchent vers la dernière parenté, vers cette parenté heureuse et divine : de là vient que ceux-ci pensent noblement, et que les autres, en beaucoup plus grand nombre, n'ont que des pensées basses et indignes. Que suis-je, moi ? Un petit homme très-malheureux, et ces chairs dont mon corps est formé sont effectivement très-chétives et très-misérables ; mais tu as en toi quelque chose de bien plus noble que ces chairs. Pourquoi donc, t'éloignant de ce principe si élevé, t'attaches-tu à ces chairs ? Voilà la pente de presque tous les hommes, et voilà pourquoi il y a parmi eux tant de monstres, tant de loups, tant de lions, tant de tigres, tant de pourceaux. Prends donc garde à toi, et tâche de ne pas augmenter le nombre de ces monstres.

Le véritable bien de l'homme est toujours dans la partie par laquelle il diffère des animaux; que cette partie soit bien fortifiée et bien munie, que les vertus y fassent bonne garde pour repousser l'ennemi, il est en sûreté et n'a rien à craindre.

Le cheval est-il malheureux de ne pouvoir chanter ? Non, mais de ne pouvoir courir. Le chien est-il malheureux de ne pouvoir voler ? Non, mais de n'avoir point de sentiment. L'homme est-il malheureux de ne pouvoir étrangler des lions, et faire des choses extraordinaires ? Non, car il n'a pas été créé pour cela. Mais il est malheureux quand il a perdu la pudeur, la bonté, la fidélité, la justice, et que les divins caractères que les dieux avaient imprimés dans son âme sont effacés.

Il dépend de toi de faire un bon usage de tous les événements Ne me

dis donc plus : *Qu'est-ce qui arrivera ?* Que t'importe, quelque chose qui arrive, puisque tu peux en bien user, et que cet accident, quel qu'il soit, peut devenir un bonheur insigne ? Hercule a-t-il jamais dit : *Qu'un grand lion, qu'un sanglier énorme, ne se présentent point devant moi, que je n'aie point à combattre des hommes monstrueux et féroces ?* De quoi te mets-tu en peine ? Si un sanglier épouvantable s'offre à toi, le combat en sera plus grand et plus glorieux. Si tu trouves en ton chemin des hommes prodigieux et intraitables, tu auras plus de mérite à en purger l'univers. — *Mais si je meurs ?* — Eh bien ! tu mourras en faisant l'action d'un héros. Que veux-tu davantage ?

Hercule, exercé par Eurysthée, ne se disait point malheureux, et exécutait ce que ce tyran lui ordonnait de plus pénible. Et toi, exercé par les dieux, par les dieux qui t'ont créé, tu cries, tu te plains et tu te trouves malheureux. Quelle lâcheté ! quelle mollesse !

Que la mort, et l'exil, et toutes les autres choses qui paraissent terribles soient tous les jours devant tes yeux, particulièrement la mort, et tu n'auras jamais de pensées basses, et tu ne désireras rien avec trop d'ardeur.

Souviens-toi que tu es acteur dans la pièce où le maître qui l'a faite a voulu te faire entrer, soit longue ou courte. S'il veut que tu joues le rôle d'un mendiant, il faut que tu le joues le mieux qu'il te sera possible. De même, s'il veut que tu joues celui d'un boiteux, celui d'un prince, celui d'un particulier ; car c'est à toi de bien jouer le personnage qui t'a été donné ; mais c'est à un autre à te le choisir.

Tu peux n'être jamais vaincu, si tu n'entreprends jamais aucun combat où il ne dépend pas absolument de toi de vaincre.

Si tu prends un rôle qui soit au-dessus de tes forces, non-seulement tu le joues mal, mais tu abandonnes celui que tu pouvais remplir.

L'un demande le tribunat, l'autre le commandement des armées ; et moi, je demande la pudeur et la modestie ; car je suis libre et l'ami des dieux, et je leur obéis de tout mon cœur. Il faut donc que je ne fasse cas ni du corps, ni des biens, ni des dignités, ni de la réputation, ni d'aucune chose étrangère, car les dieux ne veulent point que j'en fasse cas. S'ils l'avaient voulu, ils auraient fait que toutes ces choses eussent été des biens pour moi ; et puisqu'ils ne l'ont pas fait, ce ne sont donc pas des biens, et il faut que j'obéisse à leurs ordres.

De qui est cette médaille ? De Trajan ? Je la reçois et je la conserve. De Néron ? Je la rejette et je l'abhorre. Fais de même sur les bons et sur les méchants. Qu'est-il, celui-là ? C'est un homme doux, sociable, bienfaisant, patient, ami des hommes. Je le reçois, je le fais mon concitoyen, mon voisin, mon ami, mon compagnon, mon hôte. Et celui-ci, qu'est-il ? C'est un homme qui tient quelque chose de Néron ; il est

emporté, malfaisant, implacable; il ne pardonne jamais. Je le rejette. Pourquoi m'as-tu dit que c'était un homme? Un homme emporté, vindicatif, colère, n'est pas plus un homme qu'une pomme de cire n'est une pomme; elle n'en a que la figure et la couleur.

Tu ne penses qu'à habiter dans les palais; à avoir autour de toi une foule d'officiers qui te servent; à être vêtu magnifiquement; à avoir des équipages de chasse, des musiciens et des troupes de comédiens: est-ce que je t'envie rien de tout cela? — Mais as-tu cultivé ta raison? as-tu tâché d'acquérir de saines opinions? t'es-tu attaché à la vérité? Pourquoi es-tu donc fâché que j'aie quelque avantage sur toi dans une chose que tu as négligée? — *Mais cette chose-là est très-grande et très-précieuse.* — Tant mieux que tu le sentes. Eh! qu'est-ce qui t'empêche de t'y appliquer? Au lieu de ces chasseurs, de ces musiciens, de ces comédiens, aie autour de toi des gens sages. Qui est-ce qui peut avoir plus de loisir, plus de livres, plus de maîtres que toi? Commence, donne une petite partie de ton temps à ta raison. En un mot, choisis. Si tu continues de ne t'adonner qu'à ces choses extérieures, tu auras certainement des meubles plus rares et plus magnifiques qu'un autre, mais ta pauvre raison, ainsi négligée, sera bien bornée, bien sale, bien horrible.

Tu as perdu des biens, des jeux, de la musique, des plaisirs, et tu regardes cela comme une grande perte, dont tu ne peux te consoler. Mais quand tu as perdu la fidélité, la pudeur, la douceur, la modestie, tu crois n'avoir rien perdu. Cependant ces biens extérieurs, c'est une cause étrangère et involontaire qui nous les ravit, et il n'est ni honteux de ne pas les avoir, ni honteux de les perdre. Et ces derniers, les biens intérieurs, nous ne les perdrons jamais que par notre faute; et comme il est honteux et très-malheureux de ne pas les avoir, il est aussi très-honteux et très-malheureux, quand on les a, de les perdre.

Personne ne peut être méchant et vicieux sans une perte sûre et sans un dommage certain.

Il est naturel et juste que celui qui s'applique tout entier à une chose y réussisse, et qu'il ait de l'avantage sur celui qui ne s'y applique point. Un tel ne travaille toute sa vie qu'à amasser du bien et à s'avancer; dès qu'il est levé, il pense comment il pourra faire sa cour à un domestique du prince et à un baladin qui en est aimé; il rampe devant eux, il les flatte, il leur fait des présents. Dans ses prières et dans ses sacrifices, il ne demande à la Divinité que de leur plaire. Tous les soirs, il fait son examen de conscience. « *En quoi ai-je manqué? Qu'ai-je fait? Qu'ai-je omis de ce que je devais faire? Ai-je manqué de dire à monseigneur telle flatterie qui lui aurait bien plu? Ai-je laissé échapper imprudemment quelque vérité qui ait pu lui déplaire? Ai-je*

omis d'applaudir à ses défauts et de louer telle injustice, telle mauvaise action qu'il a faite? » Si, par hasard, il lui a échappé une parole digne d'un homme de bien et d'un homme libre, il se gronde, il en fait pénitence et se croit perdu. Voilà comment il s'avance, comment il amasse du bien. Et toi, tu ne fais la cour à personne, tu ne flattes personne ; tu cultives ton âme, tu travailles à acquérir les saines opinions ; ton examen de conscience est bien différent de celui du premier. Tu te demandes : *Ai-je négligé quelque chose de ce qui contribue à la véritable félicité et qui plaît aux dieux? Ai je commis quelque chose contre l'amitié, la société, la justice? Ai-je omis de faire ce que doit faire un homme de bien?* Avec des désirs si opposés, des sentiments si contraires et une application si différente, comment es-tu fâché de ne pas égaler le premier dans ces biens de la fortune? D'où vient que tu le regardes d'un œil d'envie? Car il est bien sûr que, pour lui, il ne t'envie point. Cela vient de ce que le premier, plongé dans l'aveuglement et dans l'ignorance, est fortement persuadé qu'il jouit des véritables biens, et que toi, tu n'es encore ni assez éclairé, ni assez ferme dans tes principes, pour bien voir et bien sentir que tout le bonheur est de ton côté.

Rien n'est si ordinaire que de voir des grands qui croient tout savoir, quoiqu'ils ne sachent rien, et qu'ils ignorent les choses les plus nécessaires. Comme ils nagent dans les richesses et qu'ils n'ont besoin de rien, ils ne soupçonnent pas seulement qu'il leur manque quelque chose : c'est ce que je disais un jour à un des plus considérables : « Vous êtes bien auprès du prince; vous avez quantité d'administrés puissants et de grandes alliances; par votre crédit, vous pourrez servir vos amis et nuire à vos ennemis. » — *Qu'est-ce donc qui me manque?* me dit-il. — Tout ce qu'il y a de plus important et de plus nécessaire pour le véritable bonheur. Et jusqu'ici vous avez fait tout autre chose que ce qui vous convenait; voici ce qu'il y a de plus capital. Vous ne savez ni ce que sont les dieux, ni ce que c'est que l'homme; vous ignorez la nature du bien et du mal, et ce qui vous surprendra plus que tout, vous ne vous connaissez pas vous-même. » Ah! vous fuyez, et vous êtes en colère de ce que je vous parle si franchement. Quel mal vous fais-je? Je ne fais que vous présenter le miroir qui vous rend tel que vous êtes.

La noblesse de l'homme vient de la vertu et non de la naissance. *Je vaux mieux que toi : mon père était consul ; je suis tribun ; et toi, tu n'es rien.* Mon cher, si nous étions deux chevaux, et que tu me disses : *Mon père était le plus léger de tous les chevaux de son temps; et moi, j'ai beaucoup de foin, beaucoup d'orge et un magnifique harnais*, je te répondrais : *Je le veux bien, mais courons.* N'y a-t-il pas dans l'homme une chose qui lui est propre, comme la course au cheval, et par le moyen

de laquelle on peut connaître sa qualité et juger de son prix? Et n'est-ce pas la pudeur, la fidélité, la justice? Montre-moi donc l'avantage que tu as en cela sur moi. Fais-moi voir que tu vaux mieux que moi, en tant qu'homme; que si tu me dis : *Je puis braire, je puis ruer,* je te répondrai que tu te glorifies là d'une qualité qui est propre à l'âne et au cheval, et point à l'homme.

Je suis préteur en Grèce. Toi, préteur? Et sais-tu juger? Où as-tu donc appris cette science? *J'ai la patente de César.* Et si César t'avait envoyé une patente pour juger de la musique, à toi qui n'en as jamais appris une note, qu'en ferais-tu, et à quoi te servirait-elle? Mais je passe cela. Je te demande seulement : par quelles voies as-tu obtenu ta charge? Qui te l'a procurée? A qui as-tu baisé la main? A quelle porte as-tu couché? A qui as-tu fait des présents? Par quelles bassesses, par quelles indignités, par quelles faussetés l'as-tu achetée?

On ne donne ici rien pour rien. Tu veux parvenir au consulat? Il faut briguer, prier, solliciter, baiser la main de celui-ci, de celui-là, pourrir à sa porte, faire mille bassesses et mille indignités, envoyer tous les jours de nouveaux présents. Et qu'est-ce qu'être consul? C'est faire porter devant soi douze faisceaux de verges, s'asseoir trois ou quatre fois sur un tribunal, donner des jeux et des festins au peuple, voilà tout. Et pour être libre de passions et de troubles, pour avoir de la constance et de la magnanimité, pour pouvoir dormir en dormant et veiller en veillant, pour n'avoir ni angoisses ni craintes, tu ne veux rien donner, tu ne veux prendre aucune peine? Juge toi-même si tu as raison.

Quelqu'un t'a été préféré dans un festin, dans un conseil, dans une visite. Si ce sont des biens que ces préférences, tu dois te réjouir de ce qu'ils sont arrivés à ton prochain; et si ce sont des maux, ne t'afflige point de ce que tu en es exempt : mais, ne faisant pas, pour acquérir ce qui nous est étranger, les choses que font ceux qui l'obtiennent, souviens-toi qu'il est impossible que tu sois partagé comme eux. Car celui qui ne va jamais à la porte d'un grand seigneur pourra-t-il en être aussi bien traité que celui qui y est tous les jours? celui qui ne l'accompagne point quand il sort, que celui qui l'accompagne? celui qui ne le flatte ni le loue, que celui qui ne cesse de le flatter et de le louer? Tu es donc injuste et insatiable, si, ne donnant point les choses avec lesquelles on achète toutes ces faveurs, tu veux les avoir pour rien. Que vend-on les laitues au marché? une obole. Si ton voisin donne une obole et emporte sa laitue, et que toi, ne donnant point ton obole, tu t'en retournes sans laitue, ne t'imagine point avoir moins que lui; car, s'il a sa laitue, tu as aussi ton obole que tu n'as pas donnée.— Il en est de même ici. Tu n'as pas été invité à un festin? Aussi n'as-tu pas donné au maître du festin le prix auquel il le vend. Ce prix, c'est une

louange, une visite, une complaisance, une dépendance. Donne donc le prix si la chose t'accommode. Et si, sans donner le prix, tu veux avoir la marchandise, tu es insatiable et injuste. Mais n'as-tu rien qui puisse tenir la place de ce festin où tu n'as pas été? Tu as certainement quelque chose qui vaut mieux que le festin, c'est de n'avoir pas loué celui que tu n'aurais pas voulu louer et de n'avoir pas souffert à sa porte son orgueil et son insolence.

Quand tu accuses la Providence, descends en toi-même, et tu la justifieras. En quoi le méchant est-il mieux traité que toi? En ce qu'il est plus riche? Mais examine son intérieur; vois la vie qu'il mène, et tu seras fâché d'être comme lui.

En quoi la Providence t'a-t-elle donc maltraité, en te donnant ce qu'elle a de meilleur? La sagesse n'est-elle pas plus précieuse que les richesses? Ne te plains donc point, puisque tu as ce qu'il y a de plus précieux.

Que tu es aveugle et injuste! tu peux ne dépendre que de toi seul, et tu veux dépendre d'un million de choses qui te sont étrangères et qui, toutes, t'éloignent de ton véritable bien!

Tu ne peux être ni un Hercule, ni un Thésée, pour purger la terre de monstres; mais tu peux les imiter, en te purgeant toi-même des monstres qui sont en toi. Tu as au dedans de toi le sanglier, le lion, l'hydre; dompte-les. Au lieu de Procuste et de Sciron, dompte la douleur, la crainte, la cupidité, l'envie, la malignité, l'avarice, la mollesse et l'intempérance. Le seul moyen de dompter ces monstres, c'est de n'avoir que les dieux seuls en vue, c'est de leur être attaché, de leur être dévoué, et de n'obéir qu'à leurs ordres.

Secoue enfin le joug, et, délivré de la servitude, lève les yeux vers le ciel, et dis à ton Dieu : Servez-vous de moi comme il vous plaira, je ne refuse rien de tout ce que vous voudrez m'envoyer, et je justifierai votre providence auprès de tous les hommes.

Au lieu de faire la cour à un vieillard riche, fais-la à un sage. Ce commerce ne te fera point rougir, et tu ne te retireras jamais d'auprès de lui les mains vides. Si tu ne veux pas me croire, essaye. Cet essai n'est point honteux.

Conserve bien ce qui est à toi, et ne convoite point ce qui est aux autres, rien ne pourra t'empêcher d'être heureux.

Souviens-toi que tu dois te conduire dans la vie comme dans un festin. Un plat est-il venu jusqu'à toi? Étendant ta main avec décence, prends-en modestement. Le retire-t-on? Ne le retiens point. N'est-il point encore venu? N'étends point loin ton désir, mais attends qu'il arrive enfin de ton côté. Uses-en de même avec des enfants, avec une femme, avec les charges et les dignités, avec les richesses, et tu seras digne d'être admis à la table même des dieux. Que si, quand on te les

présentera, tu ne les prends point et que tu les rejettes et les méprises, alors tu ne seras pas seulement le convive des dieux, mais leur collègue, et tu régneras avec eux ; car c'est par là que Diogène, Héraclite et quelques autres ont été justement des hommes divins et reconnus pour tels de tout le monde.

Socrate aimait ses enfants, mais il les aimait en homme libre et en homme qui se souvenait qu'il faut aimer les dieux plus que tout. Voilà pourquoi il n'a jamais rien fait ni rien dit qui ne fût digne d'un homme de bien, ni quand il se defendit devant ses juges, ni quand il était sénateur, ni quand il était à la guerre. Mais à nous, tout nous est un prétexte de bassesse et de lâcheté : un fils, une mère, un frère. Cependant nous devrions ne nous rendre malheureux pour personne, et, au contraire, faire servir toutes les créatures à notre bonheur, et les dieux surtout, qui nous ont créés afin que nous soyons heureux.

Ne dis jamais, sur quoi que ce puisse être : *j'ai perdu cela*, mais : *je l'ai rendu*. Ton fils est mort ? Tu l'as rendu. Ta femme est morte ? Tu l'as rendue. Ta terre t'a été ôtée ? Voilà encore une restitution que tu as faite. Mais celui qui te l'a ôtée est un méchant ? Que t'importe par les mains de qui celui qui te l'a donnée a voulu te la retirer ? Pendant qu'il te la laisse, uses-en comme d'une chose qui ne t'appartient point, comme les voyageurs usent des hôtelleries.

Voici encore une troisième maxime de Socrate : « Criton, passons courageusement par là, puisque c'est par là que les dieux nous conduisent et qu'ils nous appellent. Anytus et Mélitus peuvent bien me faire mourir, mais ils ne sauraient me nuire.[1] »

Demeure ferme dans la pratique de toutes ces maximes, obéis-leur comme à des lois dont tu ne peux violer la moindre sans impiété, et ne te mets nullement en peine de ce qu'on dira de toi, car cela n'est plus du nombre des choses qui sont en ta puissance.

II

DES PRÉJUGÉS DES HOMMES.

Rien n'est insupportable à l'homme raisonnable que ce qui est sans raison.

Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les opinions qu'ils en ont. Par exemple, la mort n'est point un mal ; car si elle en était un, elle aurait paru telle à Socrate ; mais l'opinion qu'on a

1. V. le *Criton* et l'*Apologie*.

de la mort *qu'elle est un mal*, voilà le mal. Lors donc que nous sommes traversés, troublés ou tristes, n'en accusons point d'autres que nous-mêmes, c'est-à-dire nos opinions.

Je connais un homme qui, déplorant son malheur, alla se jeter aux pieds d'Épaphrodite et lui dit qu'il était le plus malheureux homme du monde, qu'il était entièrement ruiné, qu'il n'avait plus de quoi vivre; car il ne lui restait que cinquante mille écus. Que croyez-vous que dit à cela Épaphrodite? Pensez-vous qu'il se moqua de ce fou? Non. Il lui répondit sérieusement: « Ah! malheureux, pourquoi ne m'as-tu pas plus « tôt parlé de ton infortune? Comment as-tu le courage de la supporter « sans mourir? »

Tu as ouï dire aux philosophes qu'il faut être ferme et constant dans ses résolutions; et sur cela tu t'opiniâtres à demeurer ferme dans tes préjugés, dans tes erreurs, dans tes folies. Mais, mon ami, la première chose, c'est qu'il faut que les résolutions soient bonnes, c'est-à-dire qu'elles soient prises avec prudence, vérité et raison. Je te dis qu'il faut qu'un homme ait des nerfs; mais il faut que ce soient ceux d'un corps sain, d'un athlète vigoureux et robuste, et tu me montres des nerfs enflés, les nerfs d'un frénétique; ce ne sont pas là des nerfs, c'est faiblesse de nerfs.

Comment ne ferions-nous pas de faux jugements? C'est ce qu'on nous enseigne dès notre enfance. Notre nourrice qui nous fait marcher, si nous venons à nous heurter contre une pierre et à crier, au lieu de nous gronder, elle se met à battre la pierre. Eh! mon Dieu, qu'a fait cette pauvre pierre? Est-ce à elle à deviner que nous la heurterions et à changer de place? Quand nous sommes grands, si, lorsque nous venons du bain, nous ne trouvons pas notre souper prêt, nous nous emportons, nous tempêtons; et notre pédagogue, au lieu de réprimer cette fougue, se met à gronder aussi de son côté et à battre même le cuisinier. Mon ami, t'a-t-on pris pour être le pédagogue du cuisinier, et non pas celui de l'enfant? Modère donc les emportements, et corrige les impatiences de ton disciple. Quand nous sommes hommes faits et dans les charges, nous avons tous les jours devant les yeux les mêmes exemples. Voilà pourquoi nous vivons et nous mourons enfants. Qu'est-ce qu'être enfant? Comme, dans la musique et dans les lettres, on appelle enfant celui qui ne les sait pas ou qui les sait mal; de même, dans la vie, on appelle enfant celui qui ne sait pas vivre et qui n'a pas les saines opinions.

Il ne faut avoir peur ni de la pauvreté, ni de l'exil, ni de la prison, ni de la mort; mais il faut avoir peur de la peur.

Quand je suis embarqué, et que je ne vois plus que le ciel et la mer, cette vaste étendue d'eau qui m'environne, m'effraye, comme si, en faisant naufrage, je devais l'avaler tout entière, et je ne pense pas qu'il ne

faut que trois mesures d'eau pour me noyer. De même, dans un tremblement de terre, je m'imagine que la ville entière va me tomber sur le corps, et je ne pense pas qu'une tuile suffit pour me casser la tête. Ah ! malheureux esclave de l'opinion !

Ah ! quand reverrai-je Athènes et la citadelle ! Mon ami, peux-tu rien voir de plus beau que le ciel, ce soleil, cette lune, ces étoiles, cette terre, cette mer ! Si tu es si affligé pour avoir perdu Athènes de vue, eh ! que feras-tu quand il faudra perdre de vue le soleil ?

Nous craignons tous la mort du corps ; mais la mort de l'âme, qui est-ce qui la craint ?

Si tu crois que ce fut un grand malheur pour Pâris, quand les Grecs entrèrent dans Troie, qu'ils mirent tout à feu et à sang, qu'ils tuèrent toute la famille de Priam, et qu'ils emmenèrent les femmes captives ; tu te trompes, mon ami. Le grand malheur de Pâris fut quand il perdit la pudeur, la fidélité, la modestie, et quand il viola l'hospitalité.

N'as-tu jamais vu une foire où les hommes se rendent de tous les pays voisins ? Les uns y sont pour acheter, les autres pour vendre. Il y en a peu qui y soient par curiosité, pour voir seulement la foire, et qui s'informent pourquoi elle se tient, et qui l'a établie. Il en est de même de ce monde. Tous les hommes s'y rendent, les uns pour vendre, les autres pour acheter. Il y en a très-peu qui y soient pour admirer ce grand spectacle, pour connaître ce qu'il est, celui qui l'a fait, pourquoi il l'a fait, et comment il le gouverne, car il n'est pas possible qu'il n'ait été fait et qu'il ne soit gouverné par quelqu'un. Une ville, une maison, n'existent point sans un ouvrier, et ne durent point si quelqu'un ne les gouverne ; et une machine si vaste et si admirable existerait et durerait par un pur hasard ! Cela est impossible. Il y a donc quelqu'un qui l'a faite et qui la gouverne. Qui est-il donc, et comment la gouverne-t-il ? Et nous qui sommes aussi son ouvrage, qui sommes-nous ? Et pourquoi sommes-nous ? Il y en a très-peu qui fassent ces réflexions, et qui, après avoir admiré l'ouvrage et béni l'ouvrier, se retirent contents. S'il y en a quelques-uns qui les fassent, ils sont la risée des autres, comme à la foire les marchands se moquent des simples curieux, qu'ils appellent des badauds. Et si les bœufs et les cochons pouvaient parler, ils se moqueraient de même de ceux qui penseraient à toute autre chose qu'à la pâture.

Tu passes par cette ville, et pendant que l'on fait marché d'un vaisseau, tu dis : *Allons voir un moment Épictète, nous entendrons ce qu'il dit.* Tu viens, tu me vois, et voilà tout. Qu'est-ce donc que converser avec un homme ? N'est-ce pas lui demander quelles sont ses opinions et lui expliquer les siennes ? J'ai une fausse opinion, arrache-la-moi. Tu es dans un faux préjugé, souffre que je le guérisse. Voilà ce que c'est

que causer avec un philosophe. Au lieu de cela, tu me rends une visite, et, mal payé de ta peine, tu t'en retournes en disant : *Épictète n'est pas grand'chose. Qu'il parle grossièrement! Il ne sait pas seulement sa langue!* Est-ce là de quoi il s'agit? Voilà comme sont faits les hommes : ils cherchent de beaux parleurs, et ils sont tous les jours ensemble comme des statues, sans se connaître, sans s'examiner les uns les autres et sans se rendre meilleurs. L'amusement ou la curiosité font toûs nos empressements et tous nos commerces.

Tu as avalé quelques préceptes de philosophie, et tu vas ensuite les enseigner. Que fais-tu là, que vomir ce que tu n'as pas digéré, comme un méchant estomac vomit les viandes qu'il a prises? Digère, mon ami, et tu enseigneras quand, par le changement de ton esprit, tu me feras voir la nourriture que tu lui as donnée. *Mais un tel a ouvert une école, je veux en ouvrir une aussi.* Vil esclave! Est-ce par caprice ou par hasard qu'on ouvre une école? Il faut avoir un âge mûr, avoir mené une certaine vie et y être appelé des dieux. Sans cela, tu es un imposteur et un impie. Tu ouvres une boutique de médecin et tu as des onguents, mais tu ne sais pas les appliquer, et tu en ignores l'usage.

Tu vas à l'amphithéâtre, et d'abord tu prends parti, et tu veux que tel acteur, que tel athlète soit couronné. Les autres veulent que ce soit un autre qui remporte la victoire. Tu es fâché de cette contradiction, car tu es préteur, et tu prétends que tout te cède. Mais les autres n'ont-ils pas aussi leur opinion? N'ont-ils pas leur volonté? Et n'ont-ils pas le même droit de s'offenser de ce que tu t'opposes à ce qui leur paraît juste? Si tu veux être tranquille et ne trouver jamais d'opposition, ne désire la couronne qu'à celui qui sera couronné. Ou si tu veux être le maître de la donner à qui bon te semble, fais jouer des jeux chez toi en ton petit particulier, et alors, de ta propre autorité, tu publieras : *Un tel a vaincu aux jeux Néméaques, Pythiques, Isthmiques, Olympiques.* Mais, en public, ne t'arroge point ce qui ne t'appartient pas, et laisse la liberté des suffrages.

Félicion était un sot à qui personne ne daignait parler. Le prince lui donna le soin de sa chaise d'affaires : voilà Félicion homme important et homme d'esprit. Chacun dit : *Félicion a parlé aujourd'hui comme un dieu.* Eh! mon ami, attendons un peu; que le prince lui ôte seulement sa chaise d'affaires, et il redeviendra promptement sot.

Encore un autre trait semblable, qui te donnera une idée juste du courtisan. Épaphrodite, capitaine des gardes de Néron, avait un esclave qui était cordonnier de son métier, mais si sot et si malhabile, que ne pouvant en faire aucun usage, il le vendit. Un domestique de Néron l'achète, et par hasard cet esclave devient le cordonnier du prince, et

enfin son favori. Dès le lendemain, Épaphrodite est le premier à lui faire la cour. Nous ne voyons plus Epaphrodite; il est enfermé des journées entières pour délibérer sur des affaires importantes avec cet homme qu'il avait vendu comme inutile à tout.

Je ne condamne pas l'éloquence, ni les talents de bien écrire et de bien parler, mais je condamne qu'on en fasse son occupation principale ; il y a quelque autre chose de plus important et de plus considérable.

Les respects qu'on rend à ceux qui peuvent nuire sont comme l'autel élevé à la Fièvre au milieu de Rome ; on l'adore parce qu'on la craint.

Un homme me vint consulter sur le dessein qu'il avait d'entrer dans la confrérie des prêtres d'Auguste à Nicopolis. — Eh ! mon ami, lui dis-je, à quoi bon ? — Voilà une dépense bien inutile. — *Oh ! mais mon nom demeurera à toujours, car il sera écrit sur les registres.* — Écris-le sur une pierre ; il durera encore plus longtemps : d'ailleurs qui te connaîtra hors des murs de Nicopolis ? — *Mais je porterai une couronne d'or.* — Si c'est là ton ambition, couronne pour couronne, prends-en une de roses ; elle te pèsera moins et te siéra mieux.

Mon ami, pourquoi marches-tu redressé comme si tu avais avalé une aune ? — *Je voudrais être admiré de tous les passants, et entendre dire à droite et à gauche : Voilà un grand philosophe.* — Qui sont donc ces gens dont tu veux attirer l'admiration ? Ne sont-ce pas ces mêmes gens dont tu dis qu'ils sont fous ? Tu veux donc être admiré des fous ? Ah ! le grand fou !

Je veux, à l'amphithéâtre, être assis au banc des sénateurs. — Mon Dieu, tu vas te donner bien de la peine, et être bien pressé. — *Mais je ne saurais voir commodément les jeux sans cela.* — Ne les vois point ; quelle nécessité que tu voies les jeux ? et si c'est l'envie d'être assis à ce banc qui t'y fait aller, attends qu'on sorte. Quand le spectacle sera fini, tu iras t'asseoir à ce banc si désiré, et tu seras fort à ton aise.

Les hommes excusent plaisamment les fautes qu'ils ont faites, comme cela m'est arrivé à moi-même. Rufus m'ayant repris un jour de quelque chose : *Eh bien*, lui répondis-je, *ai-je brûlé le Capitole ?* Vil esclave ! me dit-il, c'est avoir brûlé le Capitole que d'avoir fait toute la faute qui pouvait se faire dans cette occasion.

Un homme de grande considération, aujourd'hui préfet de l'annone, revenant d'exil et s'en retournant à Rome, me vint voir. Il me fit une peinture affreuse de la vie de la cour ; il m'assura qu'il en était dégoûté, qu'il ne s'y rengagerait pour rien au monde, et que le peu de temps qui lui restait à vivre, il voulait le passer en repos, loin du tumulte et de l'embarras des affaires. Je lui soutins qu'il n'en ferait rien, qu'il n'aurait pas plutôt mis le pied dans Rome qu'il oublierait toutes ces belles résolutions, et que, s'il trouvait à se rapprocher du prince, il en profi-

terait aussitôt; et lui, en me quittant, me dit : *Épictète, si vous apprenez que j'aie mis le pied à la cour, dites que je suis le plus grand coquin du monde.* Qu'arriva-t-il ? A quelque distance de Rome, il reçut des lettres de César. Il ne se souvint plus de ses promesses; le voilà à la cour plus avant que jamais, et ma prédiction est accomplie. *Que vouliez-vous donc qu'il fît, me dit quelque autre; vouliez-vous qu'il passât le reste de ses jours dans l'oisiveté et dans la paresse ?* Eh ! mon ami, penses-tu qu'un philosophe, qu'un homme qui veut avoir soin de lui-même, soit plus paresseux qu'un courtisan ? Il a des occupations plus importantes et plus sérieuses.

Rien de grand ne se fait tout d'un coup, pas même un raisin ni une figue. Si tu me dis : *Je veux tout à l'heure une figue,* je te dirai : Mon ami, il faut du temps; attends qu'elle naisse, elle croîtra ensuite et elle mûrira. Et tu veux que les esprits portent tout d'un coup leur fruit dans la parfaite maturité? Cela est-il juste ?

La philosophie, dit-on, *est un chemin long et pénible.* Tu te trompes, mon ami, il n'est point si long; car, que te peut apprendre la philosophie ? A suivre les dieux, à régler tes désirs et à faire un bon usage de tes opinions. Dis-moi ce que c'est que les dieux, les désirs, les opinions, voilà ce qui est long : mais les philosophes qui te prêchent la volupté sont-ils courts ? Que te dit Épicure : *Que le bien de l'homme consiste dans son corps.* Dis-moi donc ce que c'est que l'âme, que le corps, ce qui fait notre essence, et tu verras que cela n'est pas moins long.

Nous pouvons apprendre l'intention de la nature par les choses sur lesquelles nous ne sommes pas en désaccord avec nous-mêmes; par exemple, lorsque le valet de ton voisin a cassé une coupe, ou quelque autre chose, tu ne manques pas de dire d'abord, pour le consoler, que c'est un accident très-ordinaire. Sache donc que, quand on cassera une coupe à toi, il faut que tu sois aussi tranquille que tu l'étais quand celle de ton voisin a été cassée. Transporte cette maxime aux choses plus importantes.

Tu voudrais bien être couronné aux jeux Olympiques; et moi aussi, en vérité, car cela est très-glorieux; mais examine bien auparavant ce qui précède et ce qui suit une pareille entreprise. Tu peux l'entreprendre après cet examen. Il faut observer exactement une certaine règle; ne pas manger plus qu'on ne peut ; s'abstenir de tout ce qui flatte le goût; faire ses exercices aux heures marquées, pendant le froid, pendant le chaud ; ne boire jamais frais, même le vin, que petitement et par mesure; en un mot, il faut se livrer sans réserve au maître d'exercices, comme à un médecin; et après cela, aller combattre aux jeux; là, être peut-être blessé, te démettre le pied, avaler bien de la poussière, être fouetté quelquefois ; et après tout cela encore, être peut-être

vaincu. Après avoir envisagé ces choses, va, si tu veux, va être athlète. Si tu n'as pas cette précaution, tu ne feras que niaiser et que badiner comme les enfants, qui tantôt contrefont des lutteurs et tantôt des gladiateurs, qui dans le moment jouent de la trompette, et un instant après représentent des tragédies. Il en sera de même de toi; tu seras tantôt athlète, tantôt gladiateur, tantôt rhéteur; après tout cela, philosophe, et dans le fond de l'âme tu ne seras rien ; mais, comme un singe, tu contreferas tout ce que tu verras faire, et tous les objets te plairont tour à tour; car tu n'as point examiné ce que tu voulais faire; mais tu t'y es porté témérairement, sans aucune circonspection, guidé par ta seule cupidité et par ton caprice. C'est ainsi que beaucoup de gens, voyant un philosophe, ou entendant dire à quelqu'un : *qu'Euphrate parle bien ! qui est-ce qui peut parler comme lui ?* veulent aussitôt être philosophes.

La santé est un bien, la maladie est un mal.— Faux langage. User bien de la santé est un bien ; en user mal est un mal. User bien de la maladie, c'est un bien ; en user mal, c'est un mal. On tire le bien de tout, et de la mort même[1]. Ménécée, fils de Créon, n'en tira-t-il pas un grand bien quand il se sacrifia pour sa patrie ? Il témoigna sa piété, sa magnanimité, sa fidélité, son courage. Et s'il avait été attaché à la vie, il aurait perdu tout cela, et il aurait marqué les vices contraires : ingratitude, impiété, pusillanimité, infidélité, bassesse de courage. Défaites-vous donc de vos dieux de boue, et, pour être libres, ouvrez les yeux à la vérité.

Je ne vous demande point de lettres de recommandation ; gardez-les pour celui qui est lâche et timide. En voici le modèle : *Je vous recommande ce cadavre, cette outre de sang qui n'est pas encore figé.* Voilà comme il faut recommander un homme qui n'a pas l'esprit de sentir qu'il n'est pas au pouvoir d'un autre homme de le rendre malheureux.

Diogène répondit un jour à un homme qui lui demandait des lettres de recommandation : « Mon ami, celui à qui tu veux que j'écrive en ta faveur verra d'abord sans moi que tu es un homme, et, s'il est bon connaisseur, il verra encore si tu es bon ou méchant ; au lieu que, s'il n'est pas bon connaisseur, je lui écrirais cent lettres qu'il ne t'en connaîtrait pas mieux. Tu n'as qu'à être comme une pièce d'or qui se recommande elle même à quiconque sait distinguer le bon or d'avec le faux. »

Il est impossible que je ne commette pas de fautes ; mais il est très-possible que j'aie une attention continuelle pour m'empêcher d'en commettre. Et c'est toujours beaucoup, que cette attention non interrompue en diminue le nombre et nous en épargne quelques-unes.

1. Cf., dans les *Mémorables*, le passage où Socrate montre le vice des définitions d'Euthydème.

Quand tu dis que tu te corrigeras demain, sache que c'est dire qu'aujourd'hui tu veux être impudent, débauché, lâche, emporté, envieux, injuste, intéressé, perfide. Vois combien de maux tu te permets. *Mais demain je serai un autre homme.* Pourquoi pas plutôt aujourd'hui ? Commence aujourd'hui à te préparer pour demain, autrement tu remettras encore.

Tu cesses pour un moment d'avoir de l'attention sur toi-même, et tu te flattes que tu la reprendras quand il te plaira. Tu te trompes. Une légère faute négligée aujourd'hui te précipitera demain dans une plus grande, et cette négligence répétée formera une habitude que tu ne pourras plus corriger.

Tout ce qu'on peut remettre utilement peut être abandonné plus utilement encore.

L'attention est nécessaire à tout, jusque dans les plaisirs mêmes. As-tu vu quelque chose dans la vie où la négligence fasse qu'on s'en acquitte mieux ?

Je suis boiteux ; pourquoi faut-il que je sois boiteux ? Vil esclave ! Faut-il accuser la Providence pour un méchant pied ? Lequel est le plus raisonnable : ou que la Providence soit soumise à ton pied, ou que ton pied soit soumis à la Providence ?

Je te demande quel progrès tu as fait dans la vertu, et tu me montres un livre de Chrysippe, que tu te vantes d'entendre. C'est comme si un athlète dont je voudrais connaître la force, au lieu de me montrer ses bras nerveux et ses larges épaules, me faisait voir seulement ses gantelets. Eh ! vil esclave ! comme je voudrais voir ce que l'athlète a fait avec ses gantelets, je voudrais voir ce que tu as fait avec ce livre de Chrysippe. As-tu pratiqué ses préceptes ? As-tu bien placé tes craintes et tes désirs ? Le progrès paraît par l'œuvre même. As-tu l'âme élevée, libre, fidèle, pleine de pudeur ? Est-elle en état que rien ne puisse ni l'empêcher ni la troubler ? As-tu chassé de toute ta vie les gémissements, les plaintes et ces exclamations importunes : *Ah ! malheureux que je suis !* As-tu médité ce que c'est que la prison, l'exil, la ciguë ? Et peux-tu dire en toute occasion : *Passons courageusement par là, puisque c'est par là que la Divinité nous appelle ?*

Un homme t'a confié son secret, et tu crois qu'il est de l'honnêteté, de la justice et de la politesse de lui confier aussi le tien. Tu es un étourdi, un sot. Souviens-toi de ce que tu as vu pratiquer si souvent. Un soldat, en habit bourgeois, va s'asseoir près d'un citoyen, et après quelques propos, il se met à dire du mal de César. Le citoyen, gagné par cette franchise, et croyant avoir le secret du soldat pour gage de sa fidélité, lui ouvre son cœur et se plaint du prince ; le soldat, se montrant ce qu'il est, le traîne en prison. Voilà ce qui arrive tous les jours.

Celui qui t'a confié son secret n'a souvent que le masque et l'habit d'un honnête homme. D'ailleurs ce n'est point par confiance qu'il t'a parlé, c'est par intempérance de langue; ce qu'il te dit à l'oreille, il le dit à tous les passants. C'est un tonneau percé, il ne tiendra pas plus ton secret qu'il n'a tenu le sien propre.

Montre-moi que tu as de la pudeur, de la fidélité, de la constance, et que tu n'es pas un tonneau percé; je n'attendrai pas que tu me confies ton secret, je serai le premier à te prier d'entendre le mien. Car, qui est-ce qui n'est pas ravi de trouver un vaisseau si net, si propre, si sûr? Et qui est-ce qui refuse un dépositaire, alors que celui-ci est en même temps un conseiller, nous veut du bien et nous est fidèle? Qui est-ce qui ne recherche pas et n'accepte pas avec un très-grand plaisir un confident charitable, qui prend part à toutes nos faiblesses et nous aide à porter notre fardeau?

Quand tu es seul, tu dis que tu es dans un désert; quand tu es au milieu des hommes, tu dis que tu es au milieu des brigands, des voleurs, des fourbes. Tu te plains de tes parents, de ta femme, de tes enfants, de tes amis et de tes voisins: eh! si tu étais raisonnable, quand tu es seul, tu dirais que tu es en repos, en liberté, que tu jouis de toi-même, et que tu es semblable à la divinité; quand tu es dans le monde, au lieu de te chagriner et d'appeler cela embarras, tumulte, tu l'appellerais une fête, ou des jeux publics, et tu serais toujours content.

Veux-tu être comme les mauvais comédiens, qui ne peuvent chanter qu'avec les autres?

Que font les enfants quand ils sont seuls? Ils s'amusent, ils amassent des cailloux et du sable dont ils font des petits châteaux qu'ils détruisent ensuite. Ainsi ils ne manquent jamais d'amusement. Ce qu'ils font par folie et par enfance, ne saurais-tu le faire par sagesse et par raison? Nous avons partout des cailloux et du sable. D'ailleurs nous avons tant à bâtir en nous, tant à détruire! Ne nous plaignons point d'être seuls!

Tu te plains de la solitude, qu'appelles-tu être seul? Est-ce être hors du commerce des hommes, ou être dénué de tout secours? Eh! pense que très-souvent on n'est pas moins seul au milieu de Rome, au milieu de ses parents, de ses amis, de ses voisins et d'une foule d'esclaves. Ce n'est pas la vue d'un homme qui rompt la solitude, c'est la vue d'un homme vertueux, fidèle, secourable.

Quand on t'apporte quelque nouvelle fâcheuse, souviens-toi qu'elle ne te regarde point, puisqu'elle ne regarde aucune des choses qui sont en ton pouvoir. *Mais on me fait une affaire capitale, on m'accuse d'impiété.* Eh bien! n'en accuse-t-on pas Socrate? *Mais on pourra me condamner.* Socrate ne fut-il pas condamné de même? Mets-toi bien dans la tête que la peine n'est jamais qu'où est la faute. Il est impossible

que ces deux choses soient séparées. Ne te regarde donc point comme malheureux. Qui fut le plus malheureux, à ton avis, de Socrate ou de ceux qui le condamnèrent [1] ? Le danger n'est donc point pour toi ; il est tout entier pour les juges ; car tu ne peux jamais mourir coupable, et ils peuvent faire mourir un innocent.

Tu n'as rien que tu n'aies reçu. Celui qui t'a tout donné t'ôte quelque chose. Tu es non-seulement fou, mais ingrat et injuste de lui résister.

Que ces sortes de pensées et de raisonnements ne te troublent point : *Je serai méprisé ; je ne serai rien dans le monde :* car si le mépris est un mal, tu ne peux être dans le mal par le moyen d'un autre, non plus que dans le vice. Dépend-il de toi d'avoir les premières charges ? Dépend-il de toi d'être appelé à un festin ? Nullement. Comment se peut-il donc que ce soit encore là un mépris et un déshonneur pour toi ? comment se peut-il donc que tu ne sois rien dans le monde, toi qui ne dois être quelque chose que dans ce qui dépend de toi, et en quoi tu peux te rendre très-considérable ? — *Mais mes amis seront sans aucun secours de ma part ?* Qu'est-ce à dire, sans aucun secours ? Tu ne leur donneras point d'argent ? tu ne les feras pas citoyens romains ? Qui t'a donc dit que ces choses sont du nombre de celles qui sont en notre pouvoir, et qu'elles n'appartiennent pas à d'autres qu'à nous ? Et qui est-ce qui peut donner aux autres ce qu'il n'a pas lui-même ? — *Amasse du bien*, dit-on, *afin que nous en ayons aussi.* Si je puis en avoir en conservant la pudeur, la modestie, la fidélité, la magnanimité, montrez-moi le chemin qu'il faut prendre pour devenir riche, et je le serai ; mais si vous voulez que je perde mes véritables biens afin que vous en acquériez de faux, voyez vous-mêmes combien vous tenez la balance inégale et à quel point vous êtes ingrats et inconsidérés. Qu'aimez-vous mieux, ou de l'argent, ou un ami sage et fidèle ? Ah ! aidez-moi plutôt à acquérir ces vertus, et n'exigez point que je fasse des choses qui me les feraient perdre. — *Mais*, diras-tu encore, *ma patrie ne recevra de moi aucun service* Quels services ? Elle n'aura pas, grâce à toi, des portiques ? Elle n'aura pas des bains, et qu'est-ce que cela ? Elle n'aura pas non plus des souliers par le moyen d'un forgeron, ni des armes par le moyen d'un cordonnier. Or, il suffit que chacun remplisse son état et fasse son ouvrage. Mais si tu donnais à ta patrie un autre citoyen sage, modeste et fidèle, ne lui rendrais-tu aucun service ? Certainement tu lui en rendrais un, et un fort grand ; tu ne lui serais donc pas inutile. — *Quel rang aurai-je donc dans la ville ?* Celui que tu pourras y avoir en te conservant fidèle et modeste. Que si, voulant la servir, tu perds ces vertus, quels

1. Cf. *Apologie de Socrate*, par Platon.

services tirera-t-elle désormais de toi, quand tu seras devenu impudent et perfide ?

Veux-tu embellir ta ville d'une offrande très-rare et d'un très-grand prix ? donne-toi à elle après t'être rendu un modèle parfait de douceur, de libéralité et de justice.

Tu crains de nommer la mort comme une chose de mauvais augure. Il n'y a point de mauvais augure dans tout ce qui ne fait que marquer une action de la nature. Mais la paresse, la timidité, la lâcheté, l'impudence et tous les autres vices, voilà ce qui est de mauvais augure. Et encore, pourvu qu'on évite la chose, on ne doit pas craindre de prononcer le mot.

Dans quelle occupation veux-tu que la mort te surprenne ? Pour moi, je voudrais qu'elle me surprît dans une action digne de l'homme, grande, généreuse et utile au public. Ou plutôt je voudrais qu'elle me trouvât occupé à me corriger moi-même et attentif à tous mes devoirs, afin que, dans ce moment, je fusse en état de lever au ciel mes mains pures, et de dire aux dieux : « Toutes les facultés que j'ai reçues de vous pour connaître votre providence et pour lui être entièrement soumis, je ne les ai jamais négligées ; autant que je l'ai pu, j'ai tâché de ne vous pas déshonorer. Voilà l'usage que j'ai fait de mes sens, de mes opinions. Je ne me suis jamais plaint de vous ; je n'ai jamais été fâché de quoi que ce soit que vous m'ayez envoyé ; je n'aurais pas voulu le changer. Je n'ai violé aucune des liaisons que vous m'avez données. Je vous rends grâces de ce que vous m'avez créé. J'ai usé de vos biens pendant que vous l'avez permis : vous voulez les retirer, je vous les rends, ils sont à vous, disposez-en comme il vous plaira. Je me remets moi-même entre vos mains. »

Pourquoi naissent les épis ? N'est-ce pas pour mûrir et pour être moissonnés ensuite quand ils sont mûrs ? car on ne les laisse pas là sur leurs tuyaux comme s'ils étaient consacrés. Que s'ils avaient du sentiment, penses-tu qu'ils fissent des vœux pour n'être jamais coupés ? Non, sans doute ; ils regarderaient comme une malédiction de n'être point moissonnés. Il en est de même des hommes ; ce serait une malédiction pour eux de ne pas mourir. Ne pas mourir, pour l'homme, c'est pour l'épi n'être jamais mûr et n'être jamais moissonné.

Que t'importe ce qui peut te tuer, la fièvre, l'épée, la mer, la maladie ou un tyran. Tous les chemins qui mènent aux enfers sont égaux. Un des plus courts est celui par lequel un tyran t'y envoie. Tu n'as jamais vu un tyran tuer un homme six mois, et la fièvre les tue des années entières.

Quand l'heure sera venue, je mourrai ; mais je mourrai comme doit mourir un homme qui ne fait que rendre ce qu'on lui a prêté.

Le sage sauve sa vie en la perdant.

« Si Socrate, dis-tu, se fût sauvé, il aurait encore été utile aux hom-« mes. » Eh ! mon ami, ce que Socrate dit et fit en refusant de se sauver et en mourant pour la justice, nous est bien plus utile que tout ce qu'il aurait dit et fait après s'être sauvé [1].

Il faut que la mort vienne à nous tôt ou tard. Dans quelle occupation nous surprendra-t-elle ? Un laboureur sera occupé du soin de son labourage, un jardinier de celui de son jardin, un marchand de celui de son commerce ; et toi, à quoi seras-tu occupé ? Pour moi, je souhaite de tout mon cœur que, dans ce dernier moment, elle ne me trouve occupé qu'à régler ma volonté, afin que, sans trouble, sans empêchement et sans contrainte, je fasse en homme libre cette dernière action, et que je puisse dire aux dieux : « Ai-je violé vos commandements ? Ai-je abusé des présents que vous m'avez faits ? Ne vous ai-je pas soumis mes sens, mes vœux, mes opinions ? Me suis-je jamais plaint de vous ? Ai-je accusé votre providence ? J'ai été malade parce que vous l'avez voulu, et je l'ai voulu de même. J'ai été pauvre parce que vous l'avez voulu, et j'ai été content de ma pauvreté. J'ai été dans la bassesse parce que vous l'avez voulu, et je n'ai jamais désiré d'en sortir. M'avez-vous jamais vu triste de mon état ? M'avez-vous surpris dans l'abattement et dans le murmure ? Je suis encore tout prêt à subir tout ce qu'il vous plaira d'ordonner de moi. Le moindre signal de votre part est pour moi un ordre inviolable. Vous voulez que je sorte de ce spectacle magnifique ? J'en sors, et je vous rends mille très-humbles grâces de ce que vous avez daigné m'y admettre, pour me faire voir tous vos ouvrages, et pour étaler à mes yeux l'ordre admirable avec lequel vous gouvernez cet univers ! »

III

DE LA PHILOSOPHIE.

La grandeur de l'esprit ne se mesure pas par l'étendue ; elle se mesure par la certitude et par la vérité des opinions.

Le commencement de la philosophie, c'est de connaître notre faiblesse et notre ignorance dans les devoirs nécessaires et indispensables.

Qu'est-ce qu'un philosophe ? C'est un homme qui, si tu veux l'écouter, te rendra libre bien plus sûrement que tous les préteurs.

1. Cf. le *Criton*.

L'école du philosophe est comme la boutique du médecin. On n'y va point pour avoir du plaisir, mais pour y sentir une douleur salutaire. L'un a une épaule démise, l'autre un abcès ; celui-là y porte une fistule, celui-ci une plaie à la tête. Le plaisir les guérira-t-il[1] ?

Sur chaque action, avant que de l'entreprendre, regarde bien ce qui la précède et ce qui la suit, et entreprends-la après cet examen. Si tu n'observes pas cette conduite, tu auras d'abord du plaisir dans tout ce que tu feras, parce que tu n'auras pas envisagé les suites ; mais, à la fin, l'inconvénient venant à se montrer, tu seras rempli de confusion.

Que font les voyageurs prudents, quand ils entendent dire que les chemins par où ils doivent passer sont pleins de voleurs? Ils n'ont garde de continuer seuls leur route, mais ils attendent qu'ils puissent se mettre à la suite d'un ambassadeur, d'un questeur ou d'un proconsul. Et avec cette précaution ils achèvent heureusement leur voyage. Le sage fait de même dans ce monde. Tout y est plein de brigandage, de tyrannie, de misère et de calamité. Comment passera-t-il seul sans périr? Mais qui attendra-t-il ? et à qui se joindra-t-il ? A un magistrat, à un consul, à un préteur ? Mais ce sont les ennemis qu'il a le plus à craindre. Il attend donc un compagnon sûr, fidèle et incapable d'être surpris ; ce compagnon ce sont les dieux. Il se joint à eux, il marche avec eux, et il passe heureusement à travers tous les écueils de cette vie.

J'examine les hommes, ce qu'ils disent, ce qu'ils font, non pour les blâmer ou pour m'en moquer, mais je m'en fais l'application à moi-même, en disant : « Commets-je les mêmes fautes? Quand cesserai-je ? Quand me corrigerai-je ? Il n'y a que peu de temps que je faisais comme ces gens-là. Je ne pèche plus de même, grâces en soient rendues aux dieux. »

En nulle occasion ne te dis philosophe ; et ne débite point de belles maximes devant les ignorants, mais fais tout ce que ces maximes renferment. Par exemple, dans un festin ne dis point comment il faut manger, mais mange comme il faut, et souviens-toi qu'en tout et partout Socrate a ainsi retranché toute ostentation et tout faste : les jeunes gens allaient à lui pour le prier de les recommander à des philosophes, et il les menait, souffrant ainsi sans se plaindre le peu de cas qu'on faisait de lui.

Souviens-toi de ce que disait Euphrates, qu'il s'était fort bien trouvé d'avoir longtemps caché qu'il était philosophe ; car, outre qu'il s'était convaincu par là qu'il ne faisait rien pour être vu des hommes et qu'il faisait tout pour les dieux et pour lui, il avait eu la consolation que, comme il combattait seul, il s'exposait aussi tout seul, et n'exposait

1. V. le *Gorgias*.

ni son prochain ni la philosophie par les fautes qui auraient pu lui échapper, et enfin qu'il avait eu ce plaisir secret, d'être plutôt reconnu philosophe à ses actions qu'à ses habits.

Que nos austérités et nos exercices corporels ne soient ni extraordinaires, ni incroyables, ni pour la montre et l'ostentation : autrement nous sommes des bateleurs et non des philosophes.

Si tu es accoutumé à mener une vie frugale et à traiter durement ton corps, ne te complais point sur cela en toi-même; et si tu ne bois que de l'eau, ne dis pas à tout propos que tu ne bois que de l'eau. Que si tu veux t'exercer à être patient et constant, pour toi et non pas pour les autres, n'embrasse point les statues; mais dans la soif la plus ardente, prends de l'eau dans ta bouche, rejette-la en même temps, et ne le dis à personne.

Quand tu vas faire quelque chose quo ce soit, remets-toi un peu dans l'esprit auparavant quelle action c'est que tu vas faire; si tu vas te baigner, représente-toi ce qui se passe d'ordinaire dans les bains : qu'on s'y jette de l'eau, qu'on s'y pousse, qu'on y dit des injures, qu'on y vole; et tu iras ensuite plus sûrement à ce que tu veux faire, si tu te dis auparavant : Je veux me baigner, mais je veux aussi conserver ma liberté et mon indépendance, véritable apanage de ma nature. Et de même sur chaque chose qui t'arrivera; car, par ce moyen, si quelque obstacle t'empêche de te baigner, tu auras en main ce remède, qui est de dire : Je ne voulais pas seulement me baigner, mais je voulais aussi conserver ma liberté et mon indépendance, et je ne la conserverais point si je me fâchais.

Signes certains qu'un homme fait du progrès dans l'étude de la sagesse : il ne blâme personne; il ne loue personne ; il ne se plaint de personne; il n'accuse personne ; il ne parle point de lui comme s'il était quelque chose, ou qu'il sût quelque chose; quand il trouve quelque obstacle ou quelque empêchement à ce qu'il veut, il ne s'en prend qu'à lui-même. Si quelqu'un le loue, il se moque en secret de ce louangeur; et si on le reprend, il ne fait point d'apologie, mais, comme les convalescents, il se tâte et se ménage de peur de troubler et de déranger quelque chose dans ce commencement de guérison, avant que sa santé soit entièrement fortifiée. Il a retranché toutes sortes de désirs, et il a transporte toutes ses aversions sur les seules choses qui sont contre la nature de ce qui dépend de nous; il n'a pour toutes choses que des mouvements peu empressés et soumis ; si on le traite de simple et d'ignorant, il ne s'en met pas en peine. En un mot, il est toujours en garde contre lui-même, comme contre un homme qui lui tend continuellement des piéges et qui est son plus dangereux ennemi.

Quelqu'un se met de bonne heure au bain ; ne dis point qu'il fait mal

de se baigner sitôt, mais qu'il se baigne avant l'heure. Quelqu'un boit beaucoup de vin; ne dis point qu'il fait mal de boire, mais qu'il boit beaucoup; car, avant que tu aies bien connu ce qui le fait agir, comment sais-tu s'il fait mal? Ainsi, toutes les fois que tu juges de même, il t'arrive de voir devant tes yeux une chose et de prononcer sur une autre.

S'il arrive qu'on vienne à parler de quelque belle question devant les ignorants, garde le silence, car il y a bien du danger à aller rendre d'abord ce que tu n'as pas digéré; et lorsque quelqu'un te reprochera que tu ne sais rien, si tu n'es point piqué de ce reproche, sache que tu commences à être philosophe dès ce moment-là; car les brebis ne vont pas montrer à leurs bergers combien elles ont mangé, mais, après avoir bien digéré la pâture qu'elles ont prise, elles portent de la laine et du lait : toi, de même, ne débite point aux ignorants de belles maximes, mais, si tu les as bien digérées, fais-le paraître par tes actions.

S'il y a un art de bien parler, il y a aussi un art de bien entendre.

D'où vient que les ignorants sont toujours plus forts que vous dans les disputes, et qu'ils vous réduisent enfin à vous taire? C'est qu'ils sont fortement persuadés de leurs fausses maximes, et que vous ne l'êtes encore que faiblement de la vérité des vôtres : elles ne partent point du cœur, elles ne naissent que sur les lèvres; c'est pourquoi elles sont débiles et mortes : elles exposent à la risée publique cette misérable vertu dont vous vous mêlez de parler, et elles fondent ainsi comme la cire au soleil. Éloignez-vous donc du soleil, pendant que vous n'avez encore que des opinions de cire.

Un joueur de luth n'a pas plutôt pris son luth, qu'il voit les cordes qui ne sont pas d'accord, et qu'il les accorde sans peine. Pour vivre sûrement dans le commerce des hommes, le sage doit avoir l'art de faire d'eux ce que le joueur de luth fait de ses cordes : voir ceux qui sont discordants, les accorder et les ramener à l'harmonie; cet art, Socrate l'a eu.

Ce qui nous perd, c'est que nous n'avons pas plutôt goûté la philosophie du bout des lèvres, que nous voulons faire les sages et être d'abord utiles aux autres : nous voulons réformer le monde. Eh! mon ami, réforme-toi auparavant toi-même, et, ensuite, fais voir aux hommes un homme que la philosophie a formé. En mangeant avec eux, en te promenant avec eux, instruis-les par ton exemple; cède-leur à tous, préfère-les tous à toi, supporte-les tous. Tu leur seras utile.

Un médecin vient voir un malade; il lui dit : *Vous avez la fièvre, abstenez-vous pour aujourd'hui de toute nourriture, et ne buvez que de l'eau.* Le malade le croit, le remercie et le paye. Un philosophe dit à un ignorant : *Vos désirs sont déréglés, vos craintes sont basses et serviles, et vous n'avez que de fausses opinions.* Il s'en va tout en colère et dit

qu'on l'a maltraité. D'où vient cette différence? C'est que le malade sent son mal, et que l'ignorant ne sent pas le sien.

L'état et le caractère de l'ignorant, c'est qu'il n'attend jamais de lui-même son bien ou son mal, mais toujours des autres. L'état et le caractère du philosophe, c'est qu'il n'attend que de lui-même tout son bien et tout son mal.

D'où vient cette fierté, ce sourcil haut à ce petit philosophe? — Attends un peu, mon ami. Je serai bientôt plus fier; je ne suis pas encore bien ferme dans les maximes que j'ai apprises et auxquelles j'ai donné mon consentement; je crains encore ma faiblesse. Attends que je sois fortifié, et tu verras une fierté tout autre. La statue n'est pas encore finie : les dieux n'y ont pas mis encore la dernière main. Dès qu'elle sera achevée, tu verras. Mais ne pense pas que ce soit une fierté d'orgueil; ce sera une fierté d'assurance et de confiance dans la vérité. Cette fierté et ce sourcil que tu vois à cette tête de Jupiter, est-ce orgueil à ton avis? Non. C'est fermeté, c'est stabilité, c'est constance; c'est ainsi que doit être un dieu qui te dit : *Tout ce que j'ai confirmé par un signe de ces sourcils ne trompe point, est irrévocable et ne manque jamais d'arriver.* Je tâcherai d'imiter ce grand modèle. Tu me verras fidèle, plein de pudeur, plein de courage et inaccessible au trouble et aux émotions que causent les accidents qu'on appelle terribles. *Mais te verrai-je immortel et exempt de vieillesse et de maladie?* Non, mais tu verras que je sais mourir et que je sais être vieux et malade; tu verras les nerfs d'un philosophe, des nerfs bien ressentis. *Quels nerfs?* Désirs jamais frustrés, craintes bien placées et qui préviennent tous les maux, mouvements réglés et convenables, desseins formés avec réflexion, et consentements qui ne sont jamais suivis de repentirs.

Nous ressemblons à ceux qui ont de grandes provisions, et qui demeurent maigres et décharnés parce qu'ils ne s'en nourrissent point. Nous avons de beaux préceptes, de belles maximes, mais c'est pour en discourir et non pour les pratiquer; nos actions démentent nos paroles. Nous ne sommes pas encore des hommes, et nous voulons jouer le rôle de philosophes : le fardeau est trop grand pour nous. C'est comme si un homme qui n'aurait pas la force de porter un poids de deux livres entreprenait de porter la pierre d'Ajax.

La première et la plus nécessaire partie de la philosophie, c'est celle qui traite de la pratique des préceptes, qui par exemple ordonne de ne point mentir; la seconde, celle qui en fait les démonstrations, qui par exemple explique pourquoi il ne faut point mentir; et la troisième, celle qui fait la preuve de ces démonstrations, qui fait voir en quoi ce sont des démonstrations et ce qui en fait la vérité et la certitude, ce que c'est que démonstration, conséquence, opposition, vérité, fausseté. Cette

troisième partie est nécessaire pour la seconde, la seconde pour la première, et la première est la plus nécessaire de toutes et celle où il faut s'arrêter et se fixer. Mais nous renversons cet ordre; nous nous arrêtons entièrement à la troisième; tout notre travail, toute notre étude, c'est pour la troisième, pour la preuve; et nous négligeons absolument la première, qui est l'usage et la pratique. Il arrive de là que nous mentons; mais aussi, en revanche, nous sommes toujours prêts à bien prouver qu'il ne faut pas mentir.

Nous écrivons de belles maximes; mais en sommes-nous bien pénétrés, et les mettons-nous en pratique? Et ce qu'on disait des Lacédémoniens, *qu'ils étaient des lions chez eux et des singes à Éphèse*, ne nous convient-il pas à la plupart de nous autres philosophes? Nous sommes des lions dans notre auditoire et des singes dans le public.

Pourquoi fais-tu là le stoïcien? Prends le nom que tes actions demandent, et ne t'orne point d'un nom qui ne te convient point et que tu ne fais que déshonorer. Je vois bien des hommes qui débitent les maximes des stoïciens; mais je ne vois point de stoïcien. Montre-moi donc un stoïcien, je n'en demande qu'un : un stoïcien, c'est-à-dire un homme qui, dans la maladie, se trouve heureux; qui dans le danger se trouve heureux; qui, mourant, se trouve heureux; qui, méprisé et calomnié, se trouve heureux. Si tu ne peux me montrer ce stoïcien parfait et achevé, montre-m'en un commencé. N'envie point à un vieillard comme moi ce grand spectacle, dont j'avoue que je n'ai encore pu jouir; montre-moi un homme qui veuille se conformer à la volonté des dieux; qui ne se plaigne jamais ni des dieux ni des hommes; qui ne soit jamais frustré dans ses désirs; qui ne soit blessé de rien; qui n'ait ni envie, ni colère, ni jalousie; qui, dans ce corps mortel, entretienne un secret commerce avec les dieux, et qui désire dépouiller l'homme pour devenir un dieu.

Quand quelqu'un se glorifie de bien entendre et de bien expliquer les écrits de Chrysippe, dis en toi-même : *Si Chrysippe n'avait écrit obscurément, cet homme n'aurait donc rien dont il pût se glorifier.* — Et moi qu'est-ce que je veux? connaître la nature et la suivre. Je cherche donc qui est celui qui l'a le mieux expliquée; on me dit que c'est Chrysippe; je prends Chrysippe, mais je ne l'entends point. Je cherche donc quelqu'un qui me l'explique; jusque-là ce n'est encore rien de bien considérable et de bien estimable. Quand j'ai trouvé un bon interprète, il ne reste plus qu'à me servir des préceptes qu'il m'a expliqués et qu'à les mettre en pratique, et voilà la seule chose qui mérite de l'estime; car si je me contente d'expliquer ce philosophe, si je n'admire que cela, que suis-je? un pur grammairien au lieu d'être un philosophe, avec cette différence qu'au lieu d'expliquer Homère, c'est Chrysippe que j'ex-

plique. Quand donc quelqu'un me dira : *Explique-moi Chrysippe*, j'aurai bien plus de honte et de confusion si je ne puis montrer des actions conformes à ses préceptes.

Je compose de beaux dialogues, je fais de bons livres. — Eh ! mon ami, montre-moi plutôt que tu domptes tes passions, que tu règles tes désirs, et que tu suis la vérité dans tes opinions. Assure-moi que tu ne crains ni la prison, ni l'exil, ni la douleur, ni la pauvreté, ni la mort. Sans cela, quelques beaux livres que tu fasses, sois bien persuadé que tu n'es encore qu'un ignorant.

Quelle est ta vie ? Après avoir bien dormi, tu te lèves quand il te plaît, tu bâilles, tu t'amuses, tu te laves le visage. Après cela, ou tu prends quelque méchant livre pour tuer le temps, ou tu écris quelque bagatelle pour te faire admirer. Tu sors ensuite, et tu vas faire des visites, te promener et te divertir. Tu rentres, tu te mets au bain, tu soupes, tu vas te coucher. Avec ces mœurs d'un épicurien et d'un débauché, tu parles comme Zénon et comme Socrate. Mon ami, change de mœurs, ou change de langage. Celui qui usurpe faussement le titre de citoyen romain est sévèrement puni. Et ceux qui usurpent le grand titre de philosophe le feront impunément ! Cela ne se peut, car cela est contraire à la loi immuable des dieux, que les peines soient toujours proportionnées aux crimes.

Les habitudes ne se surmontent que par les habitudes contraires : tu es accoutumé à la volupté ? dompte-la par la douleur ; tu vis dans la paresse ? embrasse le travail ; tu es prompt ? souffre patiemment les injures : tu es adonné au vin ? ne bois que de l'eau : ainsi de toutes les habitudes vicieuses, et tu verras que tu n'auras pas travaillé en vain. Mais ne t'expose pas légèrement à la rechute, avant que d'être bien assuré de toi : car le combat est encore inégal ; l'objet qui t'a vaincu te vaincra encore.

Mon ami, exerce-toi longtemps contre les tentations, contre les désirs ; observe tous tes mouvements, et vois si ce ne sont pas les appétits d'un malade ou d'une femme qui a les pâles couleurs. Cherche à être longtemps caché. Ne philosophe que pour toi. C'est ainsi que naissent les fruits. La semence est longtemps enfouie et cachée dans la terre ; elle croît peu à peu pour parvenir à sa maturité. Mais si elle porte un épi avant que sa tige soit nouée, elle est imparfaite et ce n'est qu'une plante du jardin d'Adonis. Le désir de la vaine gloire t'a fait paraître avant le temps, le froid ou le chaud t'ont tué. Tu sembles vivant parce que ta tête fleurit encore un peu, mais tu es mort, car tu es séché par la racine.

Tu as la fièvre et tu te plains, dis-tu, parce que tu ne peux étudier. Eh ! pourquoi étudies-tu donc ? N'est-ce pas pour devenir patient, con-

stant, ferme ? sois-le dans la fièvre, et tu sais tout. La fièvre est une partie de la vie, comme la promenade, les voyages ; elle est même plus utile, parce qu'elle éprouve le sage et qu'elle lui montre le progrès qu'il a fait.

Tu as la fièvre ; mais si tu l'as comme il faut, tu as tout ce que tu peux avoir de mieux dans la fièvre. Qu'est-ce qu'avoir la fièvre comme il faut ? c'est ne te plaindre ni des dieux ni des hommes ; ne point t'alarmer de tout ce qui peut arriver, car tout ira fort bien ; attendre courageusement la mort ; ne te pas réjouir excessivement quand le médecin te dit que tu es mieux, et ne pas t'affliger non plus quand il te dit que tu es plus mal. Car qu'est-ce qu'être plus mal ? C'est approcher du terme où l'âme se séparera du corps. Appelles-tu cette séparation un mal ? Et quand elle ne viendrait pas aujourd'hui, ne viendra-t-elle pas demain ? Le monde périra-t-il quand tu seras mort ? Sois donc tranquille dans la fièvre comme dans la santé.

Les hommes ont élevé des temples et des autels à un Triptolème, pour avoir trouvé une nourriture moins sauvage et moins grossière que celle dont on usait avant lui. Qui est-ce de nous qui bénit dans son cœur ceux qui ont trouvé la vérité, qui l'ont éclaircie, qui ont chassé de nos âmes les ténèbres de l'ignorance et de l'erreur ?

Pourquoi les hommes ne jugent-ils pas de la philosophie comme ils jugent de tous les arts ? Qu'un ouvrier fasse mal son ouvrage, on ne s'en prend qu'à lui ; on dit que c'est un méchant ouvrier, et on ne décrie pas son art. Mais qu'un philosophe fasse une faute, on n'a garde de dire : C'est un méchant philosophe, ce n'est pas un philosophe ; — mais on dit : Voyez ce que c'est que les philosophes ! la philosophie n'est bonne à rien. — D'où vient cette injustice ? Elle vient de ce qu'il n'y a point d'art que les hommes ne connaissent et ne cultivent mieux que la philosophie ; ou plutôt elle vient de ce que les passions n'aveuglent pas les hommes sur les arts qui les flattent ou qui leur sont utiles, et qu'elle les aveugle sur ce qui les gêne, les condamne et les combat.

Que les reproches et les railleries de tes amis ne t'empêchent pas de changer de vie. Aimes-tu mieux demeurer vicieux et leur plaire, que de leur déplaire en devenant vertueux ?

Ne te décourage point, et imite les maîtres d'exercice qui, dès qu'un jeune homme est jeté par terre, lui ordonnent de se relever et de combattre encore. Parle de même à ton âme. Il n'est rien de plus souple que l'âme de l'homme ; il ne faut que vouloir, et tout est fait. Mais si tu te relâches, tu es perdu ; tu ne te relèveras de ta vie. Ta perte et ton salut sont en toi.

Ni les victoires des jeux Olympiques, ni celles que l'on remporte dans les batailles, ne rendent l'homme heureux. Les seules qui le rendent

heureux, ce sont celles qu'il remporte sur lui-même. Les tentations et les épreuves sont des combats. Tu as été vaincu une fois, deux fois, plusieurs fois : combats encore. Si tu es enfin vainqueur, tu seras heureux toute ta vie, comme celui qui a toujours vaincu.

IV

DE LA DIGNITÉ ET DE LA FERMETÉ.

L'âme est un bassin plein d'eau ; ses opinions sont la lumière qui éclaire ce bassin. Lorsque l'eau est agitée, il semble que la lumière le soit aussi : elle ne l'est pourtant point. Il en est de même de l'homme ; quand il est troublé et agité, les vertus ne sont point bouleversées et confondues ; ce sont ses esprits qui sont en mouvement : que ses esprits soient rassis, et tout sera tranquille.

Prescris-toi un certain caractère, une certaine règle que tu suives toujours quand tu seras seul ou avec les autres.

C'est un beau mot d'Agrippinus : *Je ne me ferai jamais obstacle à moi-même.*

N'use des choses nécessaires au corps, qu'autant que le demandent les besoins de l'âme, comme de la nourriture, des habits, du logement, des domestiques, etc., et rejette tout ce qui regarde la mollesse ou la vanité.

Si ton imagination te présente l'image de quelque volupté, retiens-toi comme sur tous les autres objets, de peur qu'elle ne t'entraîne. Que cette volupté t'attende un peu, et prends quelque délai ; ensuite compare les deux temps, celui de la jouissance et celui du repentir qui la suivra, et des reproches que tu te feras à toi-même ; puis oppose-leur la satisfaction que tu goûteras, et les louanges que tu te donneras, si tu résistes. Que si tu trouves qu'il soit temps pour toi de jouir de ce plaisir, prends bien garde que ses amorces et ses attraits ne te désarment et ne e séduisent, et oppose-leur ce plaisir plus grand encore, de pouvoir te rendre le témoignage que tu les as vaincus.

Garde le silence le plus souvent, ou ne dis que les choses nécessaires, et dis-les en peu de mots. Nous nous porterons rarement à parler si nous ne parlons que lorsque le temps le demandera ; mais ne nous entretenons jamais de choses triviales et communes, et ne parlons ni de combats de gladiateurs, ni de courses de chevaux, ni des athlètes, n du boire, ni du manger, qui font le sujet des conversations ordinaires.

Surtout ne parlons jamais des hommes pour les blâmer ou pour les louer, ou pour en faire la comparaison.

Tu réunis en toi des qualités qui demandent chacune des devoirs qu'il faut remplir. Tu es homme, tu es citoyen du monde, tu es fils des dieux, tu es le frère de tous les hommes. Après cela, selon d'autres égards, tu es sénateur ou dans quelque autre dignité, tu es jeune ou vieux, tu es fils, tu es père, tu es mari; pense à quoi tous ces noms t'engagent, et tâche de n'en déshonorer aucun.

Les hommes se mettent comme ils veulent à fort haut ou à fort bas prix, et chacun ne vaut que ce qu'il s'estime; taxe-toi donc ou comme libre ou comme esclave, cela dépend de toi.

Tu veux ressembler au commun des hommes, comme un fil de ta tunique ressemble à tous les autres fils qui la composent; mais, moi, je veux être cette bande de pourpre, qui, non-seulement a de l'éclat, mais embellit même tout ce à quoi on l'applique. Pourquoi me conseilles-tu donc d'être comme les autres? Je serais comme le fil, et je ne serais plus de la pourpre.

Jusques à quand différeras-tu de te juger digne des plus grandes choses, et de te mettre en état de ne jamais blesser la droite raison? Tu as reçu les préceptes auxquels tu devais donner ton consentement, tu l'as donné; quel maître attends-tu donc encore pour remettre ton amendement jusqu'à son arrivée? Tu n'es plus un enfant, mais un homme fait. Si tu te négliges, si tu t'amuses, si tu fais résolution sur résolution, si tous les jours tu marques un nouveau jour où tu auras soin de toi-même, il arrivera que, sans que tu y aies pris garde, tu n'auras fait aucun progrès, et que tu persévéreras dans ton ignorance et pendant ta vie et après ta mort. Courage donc, juge-toi digne dès aujourd'hui de vivre comme un homme, et comme un homme qui a déjà fait quelques progrès dans la sagesse; et que tout ce qui te paraîtra très-beau et très-bon te soit une loi inviolable. Si quelque chose de pénible ou d'agréable, de glorieux ou de honteux s'offre à toi, souviens-toi que voilà le combat ouvert, que voilà les jeux Olympiques qui t'appellent, qu'il n'est plus temps de différer; et enfin, que d'un moment et d'une seule action de courage ou de lâcheté, dépendent ton avancement ou ta perte. C'est ainsi que Socrate est parvenu à la perfection en faisant servir toutes choses à son avancement et en ne suivant jamais que la raison. Pour toi, bien que tu ne sois pas encore Socrate, tu dois pourtant vivre comme voulant le devenir.

Comme les fanaux qu'on allume dans les ports sont d'un grand secours aux vaisseaux qui ont perdu leur route, de même un homme de bien dans une ville battue de la tempête est d'un grand secours pour ses concitoyens.

Si tu es né de parents nobles, tu es si plein de ta noblesse que tu ne cesses d'en parler et que tu en étourdis tout le monde; mais tu as la Divinité pour père, tu l'as au dedans de toi, et tu oublies cette noblesse, et tu ignores d'où tu es venu et ce que tu portes! Voilà pourtant de quoi tu devrais te souvenir dans toutes les actions de ta vie. Dis toi à tout moment : *C'est la Divinité qui m'a créé : elle est au dedans de moi, je la porte partout. Comment la souillerais-je par des pensées obscènes, par des actions basses et impures et par d'infâmes désirs?*

Si les dieux t'avaient donné en garde un pupille, tu en aurais soin, et tu ne laisserais pas gâter un si précieux dépôt. Ils t'ont donné en garde à toi-même. Ils t'ont dit : *Nous n'avons pas cru pouvoir te mettre entre les mains d'un tuteur plus fidèle, plus affectionné : garde-nous ce fils tel qu'il est par sa nature; conserve-le-nous plein de pudeur, de fidélité, de magnanimité, de courage, exempt de trouble et de passion.* Et tu te négliges! Quelle infidélité! quel crime!

Tu te ferais scrupule de commettre des actions déshonnêtes devant une statue ou une image des dieux; ils te voient, ils t'entendent, et tu ne rougis point d'avoir en leur presence des pensées obscènes et de faire des actions impures, qui les blessent, qui les déshonorent et qui les affligent. O l'ennemi des dieux! O le lâche qui a oublié sa nature!

Si tu étais une statue de Phidias, sa Minerve ou son Jupiter, et que tu eusses quelque sentiment, tu prendrais bien garde, en te souvenant de l'ouvrier qui t'aurait formé, de rien faire qui fût indigne de lui et de toi-même; et, pour rien au monde, tu ne voudrais paraitre dans un état indécent, qui déshonorât ta beauté : en ne t'inquiétant nullement dans quel état tu parais devant les dieux, tu déshonores la main qui t'a formé. Quelle différence pourtant d'ouvrier à ouvrier, et d'ouvrage à ouvrage!

Si quelqu'un livrait ton corps à la discrétion du premier venu, tu en serais sans doute très-fâché; et lorsque toi-même tu abandonnes ton âme au premier venu, de sorte que, s'il te dit des injures, elle en soit émue et troublée, ne rougis-tu point?

Quand tu fais quelque chose, après avoir bien connu qu'elle est de ton devoir, n'évite point d'être vu en la faisant, quelque mauvais jugement que le peuple en puisse faire. Car si l'action est mauvaise, ne la fais point; et si elle est bonne, pourquoi crains-tu ceux qui te condamneront sans raison et mal à propos?

Une dame romaine voulait envoyer une grosse somme d'argent à une de ses amies appelée Gratilla, que Domitien avait exilée; quelqu'un lui dit que Domitien mettrait la main sur cet argent et qu'il le confisquerait. *N'importe*, répondit-elle, *j'aime mieux encore que Domitien le ravisse, que de ne pas l'envoyer.*

Quel est l'homme invincible? Celui que ne peut ébranler aucune des choses qui ne sont pas en notre pouvoir; je le regarde comme un athlète. Il a soutenu un premier combat; en soutiendra-t-il un second? Il a résisté en plein jour, au milieu du monde; résistera-t-il seul et pendant la nuit? résistera-t-il à la gloire, à la calomnie, aux louanges, à la mort? résistera-t-il à toutes les incommodités, à toutes les tristesses? En un mot, sera-t-il victorieux jusque dans ses songes? Voilà l'athlète qu'il me faut.

Hercule aurait-il été Hercule sans les lions, les tigres, les sangliers, les brigands et tous les autres monstres dont il a purgé la terre? et sans ces monstres, à quoi auraient servi ses bras nerveux, sa force, son courage, sa patience invincible, et toutes ses autres vertus?

Courage donc, considère bien toutes les facultés dont tu es muni, et prépare-toi avec confiance à toutes les épreuves : tu es bien armé et en état de tirer un nouvel avantage de tous les accidents les plus terribles.

Avant que de te présenter au tribunal des juges, présente-toi à celui de la justice.

Tu ne fais pas la cour à un tel qui est si puissant? Qu'il soit aussi puissant qu'il voudra, est-ce là mon affaire, et suis-je né pour lui faire la cour? N'ai-je pas à qui plaire, à qui obéir, à qui être soumis? Aux dieux et à ceux qui sont après eux.

Quand tu dois avoir quelque conversation avec quelqu'un, surtout avec quelqu'un des premiers de la ville, propose-toi ce qu'auraient fait en cette rencontre Socrate ou Zénon. Par ce moyen, tu ne seras point embarrassé de faire ce qui est de ton devoir, et d'user convenablement de tout ce qui se présentera.

Dans le commerce ordinaire, garde-toi bien de parler mal à propos et trop longuement de tes exploits et des dangers que tu as courus; car, si tu prends tant de plaisir à les raconter, les autres n'en prennent pas à les entendre.

Garde-toi bien encore de jouer le rôle de plaisant; car c'est un méchant caractère et un pas glissant qui te fera tomber insensiblement dans les manières basses et populaires, et fera perdre aux autres le respect et la considération qu'ils ont pour toi.

Tu pâlis, tu trembles et tu es embarrassé quand tu vas voir un prince ou quelque grand seigneur. — *Comment me recevra-t-il? Comment m'entendra-t-il?* Vil esclave! il te recevra, il t'entendra comme il le jugera à propos; tant pis pour lui s'il reçoit mal un homme sage; il en souffrira seul. Peux-tu souffrir de la faute d'un autre? — *Mais comment lui parlerai-je?* Tu lui parleras comme tu voudras. — *J'ai peur de me troubler.* Eh quoi! ne sais-tu pas parler avec discrétion, avec prudence et avec une honnête liberté! De quoi t'avises-tu de craindre un homme?

Zénon ne craignait point Antigonus, mais Antigonus craignait Zénon. Socrate était-il embarrassé quand il parlait aux tyrans, à ses juges? Diogène était-il embarrassé quand il parlait à Alexandre, à Philippe, aux corsaires, à son maître qui l'avait acheté?

Souviens-toi du courage de Latéranus. Néron lui ayant envoyé son affranchi, Épaphrodite, pour l'interroger sur la conspiration où il était entré, il ne fit d'autre réponse à cet affranchi, sinon : *Quand j'aurai quelque chose à dire, je le dirai à ton maître.* — Tu seras traîné en prison. — *Mais faut-il que j'y sois traîné en fondant en larmes?* — Tu seras envoyé en exil. — *Qu'est-ce qui empêche que je n'y aille gaiement, plein d'espérance et content de mon sort?* — Tu seras condamné à mort. — *Mais faut-il que je meure en murmurant et en gémissant?* — Dis-moi ton secret. — *Je ne le dirai point, car cela dépend de moi.* — Qu'on le mette aux fers. — *Que dis-tu, mon ami? est-ce moi que tu menaces de mettre aux fers? Je t'en défie. Ce sont mes jambes que tu y mettras; mais pour ma volonté elle sera libre, et Jupiter même ne peut me l'ôter.* — Je vais tout à l'heure te faire couper le cou. — *Quand t'ai-je dit que mon cou avait seul ce privilége, de ne pouvoir être coupé?* — Les effets répondirent à ces braves paroles. Latéranus ayant été mené au supplice, et le premier coup de l'exécuteur ayant été trop faible pour lui enlever la tête, il fut dérangé un moment, mais il se remit sur l'heure, et retendit le cou avec beaucoup de fermeté et de constance.

Si nous étions en prison et à la veille d'être jugés sur une accusation capitale, pourrions-nous souffrir un homme qui viendrait nous demander : *Voulez-vous que je vous lise des hymnes que j'ai composés?* Mon ami, pourquoi viens-tu m'importuner si mal à propos? J'ai bien d'autres affaires. Ne sais-tu pas que je dois être jugé demain? — Socrate était en prison, à la veille d'être condamné, et il composait des hymnes.

On vint annoncer à Agrippinus que le sénat était assemblé pour le juger : *A la bonne heure,* dit-il, *et moi, je vais me préparer pour le bain, à mon ordinaire.* A peine était-il sorti du bain, qu'on vint lui dire qu'il était condamné. — *Est-ce à la mort où à l'exil?* — A l'exil. — *Et mes biens sont-ils confisqués?* — Non, on vous les laisse. — *Partons donc sans différer. Allons dîner à Aricia ; nous y dînerons aussi bien qu'à Rome.*

Florus demandait un jour à Agrippinus : *Irai-je au théâtre avec Néron et danserai-je avec lui?* — Va, lui dit Agrippinus. — *Et toi,* lui dit Florus, *pourquoi n'y viens-tu pas aussi?* — C'est, lui répondit Agrippinus, que je n'ai pas délibéré.

Cette grande maxime était bien gravée dans le cœur de Priscus Helvidius, et il la mit noblement en pratique. Vespasien lui demanda un jour de ne pas venir au sénat. — *Il dépend de lui de m'ôter ma charge,*

répondit Helvidius, *mais j'irai au sénat tant que je serai sénateur*. — Si vous y venez, lui dit le prince, n'y venez que pour vous taire. — *Ne me demandez pas mon avis*, dit Helvidius, *et je me tairai*. — Mais si vous êtes présent, repartit le prince, je ne puis me dispenser de vous demander votre avis. — *Et moi*, répondit Helvidius, *de vous dire ce qui me paraîtra juste*. — Mais si vous le dites, je vous ferai mourir. — *Quand vous ai-je dit que je fusse immortel ?* répliqua Helvidius. *Nous ferons tous deux ce qui dépendra de nous ; vous me ferez mourir, et je souffrirai la mort sans me plaindre.* Que gagna par là Helvidius, étant seul ? Mais je te demande : que gagne la pourpre qui est seule sur une tunique ? elle l'orne, elle l'embellit, et elle donne envie d'en avoir une pareille.

On t'a condamné à l'exil. — Y a-t-il un lieu au delà du monde où l'on puisse m'envoyer ? Et partout où j'irai, n'y trouverai-je pas un ciel, un soleil, une lune, des étoiles ? N'y aurai-je pas des songes, des augures ? Ne pourrai-je pas y entretenir un commerce avec les dieux ?

A tous les plaisirs que tu avais dans ta patrie et que tu as perdus, substitue celui-ci : c'est de penser que tu obéis aux dieux, et que tu fais actuellement et réellement le devoir d'un homme de bien et d'un homme sage. Quel grand avantage n'est-ce point de pouvoir te dire à toi-même : à l'heure qu'il est, les philosophes débitent de grandes choses dans leurs écoles, ils expliquent tous les devoirs de l'homme de bien ; et moi, je les pratique. Ce sont mes vertus qu'ils expliquent ; ils font mon panégyrique sans le savoir : car j'accomplis ce qu'ils louent et ce qu'ils enseignent.

V

LA VRAIE LIBERTÉ.

Les dieux m'ont donné la liberté, et je connais leurs commandements Personne ne peut donc plus me réduire en servitude, car j'ai le libérateur qu'il me faut, j'ai les juges qu'il me faut.

Qui est-ce qui veut vivre dans le crime, dans l'injustice, dans l'illusion, dans les frayeurs, dans l'angoisse, toujours envieux, toujours jaloux, toujours plaintif, toujours timide, toujours frustré de ses désirs et toujours livré à ses craintes ? Personne. Il n'y a donc point de méchant qui ne fasse tout ce qu'il ne veut pas, et par conséquent point de méchant qui soit libre [1].

1. C'est, on le sait, la doctrine de Socrate et de Platon : κακὸς ἑκὼν οὐδείς. Voir les *Mémorables* et l'Extrait du *Gorgias*.

Celui qui se soumet aux hommes, s'est auparavant soumis aux choses.

Comme la moindre distraction d'un pilote peut faire périr un vaisseau, la moindre petite négligence de notre part, le moindre défaut d'attention peut nous faire perdre tout le progrès que nous avons fait dans l'étude de la sagesse. Veillons donc. Ce que nous avons à conserver est plus précieux qu'un vaisseau chargé d'or. C'est la pudeur, c'est la fidélité, la constance, la soumission aux ordres des dieux, l'exemption de douleur, de trouble, de crainte, en un mot, la véritable liberté.

Pour une liberté qui n'est que fausse, des hommes s'exposent aux plus grands dangers ; ils se jettent dans la mer; ils se précipitent des plus hautes tours. On a vu des villes entières se brûler elles-mêmes. Et toi, pour une liberté véritable, sûre et que rien ne pourra te ravir, tu ne te donneras aucun soin ? tu ne prendras pas la moindre peine ?

Si j'aime mon corps, si je suis attaché à mon bien, je suis perdu, me voilà esclave ; j'ai fait connaître par où je puis être pris.

Chasse tes désirs, tes craintes, et il n'y aura plus de tyran pour toi.

Il y a de petits et de grands esclaves. Les petits sont ceux qui se rendent esclaves pour de petites choses, pour des dîners, pour un logement, pour de petits services. Et les grands sont ceux qui se rendent esclaves pour le consulat, pour des gouvernements de provinces. Tu en vois devant qui on porte les haches et les faisceaux, et ces derniers sont bien plus esclaves que les autres.

Pour juger si un homme est libre, ne regarde point à ses dignités ; car au contraire plus il est élevé, plus il est esclave. — *Mais*, diras-tu, *j'en vois qui font tout ce qui leur plaît.* — Je le veux : mais je t'avertis que c'est un esclave qui jouit pendant quelques jours des priviléges des saturnales, ou dont le maître est absent. Attends que la fête soit passée, ou son maître revenu, et tu le verras. — *Qui est son maître?* — C'est tout homme qui a le pouvoir de lui donner ou de lui ôter ce qu'il désire.

Ne veux-tu plus être au nombre des esclaves ? Romps tes chaînes, délivre toi, n'aie ni dépit ni crainte. Aristide, Épaminondas et Lycurgue n'ont pas été appelés l'un *juste*, l'autre *libérateur*, et l'autre *dieu*, parce qu'ils étaient riches et qu'ils avaient beaucoup d'esclaves, mais parce que, quoique pauvres, ils avaient mis la Grèce en liberté.

Quoi ! chétif philosophe, me dit un grand seigneur qui se pique d'être libre et indépendant, *tu oses me dire esclave, moi dont les ancêtres ont été libres ? moi qui suis sénateur, qui ai été consul et qui me vois le favori du prince ?* — Grand sénateur, prouvez-moi que vos ancêtres n'ont pas été dans le même esclavage que vous. Mais je le veux ; ils ont été généreux, et vous êtes lâche, intéressé, timide ; ils ont été tempérants, et vous vivez dans une débauche affreuse. — *Qu'est-ce que cela fait à la liberté?* — Beaucoup ; car appelez-vous être libre, faire tout ce qu'on ne

veut pas ? — *Mais je fais tout ce que je veux, et personne ne peut me forcer, que l'empereur, mon maître, qui est maître de tout.* — Grand consul, nous venons de tirer de votre bouche cette confession, que vous avez un maître qui peut vous forcer. Qu'il soit maître de tout le monde, cela ne vous laisse que la triste consolation d'être esclave dans une grande maison et parmi des millions d'autres esclaves.

Tu as obtenu le consulat, et tu es gouverneur de province. Par qui ? Par Félicion. Et moi, je ne voudrais pas vivre s'il me fallait vivre par le crédit de Félicion et supporter son orgueil et son insolence d'esclave ; car je sais ce que c'est qu'un esclave qui se croit heureux, et que sa fortune aveugle. — *Mais toi, es-tu donc si libre ?* me diras-tu. — Non, j'y travaille : je n'y suis pas encore parvenu, je ne puis encore regarder mes maîtres d'un œil ferme ; je suis encore attaché à mon corps, et, tout estropié qu'il est, je veux le conserver : j'avoue mon faible. Mais veux-tu que je te montre un homme véritablement libre, c'est Diogène. — *D'où vient qu'il était si libre ?* — C'est qu'il avait coupé toutes les prises que la servitude pouvait avoir sur lui ; il était dégagé de tout, isolé de tous côtés, et rien ne tenait à lui. Vous lui demandiez son bien, il le donnait ; son pied, il le donnait ; tout son corps, il le donnait ; mais il était fortement attaché à la Divinité, et ne cédait à personne en obéissance, en respect, en soumission pour ce souverain maître. Voilà d'où venait sa liberté. — *Mais,* dis-tu, *voilà l'exemple d'un homme seul, qui n'avait rien qui l'attachât au monde.* — Veux-tu donc l'exemple d'un homme qui ne fût pas seul ? Socrate avait femme et enfants, et il n'était pas moins libre que Diogène, parce que, comme Diogène, il avait tout soumis à la loi et à l'obéissance qui est due à la loi.

Tu viens d'affranchir ton esclave : mais toi, qui l'as mis en liberté, es-tu libre ? N'es-tu point l'esclave de ton argent, d'un tyran, du dernier valet du tyran ?

Nous sommes presque tous dans la vie comme les esclaves fugitifs sont aux spectacles : ces esclaves prennent un grand plaisir à voir la pompe des jeux, ils admirent les acteurs d'une tragédie ; mais ils sont toujours inquiets, ils regardent de côté et d'autre ; et si l'on vient à nommer leur maître, les voilà remplis de frayeur ; ils prennent la fuite. Nous sommes de même : nous admirons les merveilles de la nature, ce spectacle nous ravit ; mais nous sommes toujours en alarme : et si l'on nomme notre maître, nous voilà perdus. Qu'est-ce donc qu'un maître ? Ce n'est pas un homme, car l'homme ne peut être le maître de l'homme : c'est la mort, c'est la vie, c'est la volupté, c'est la douleur, c'est la pauvreté, ce sont les richesses. Que César lui-même vienne contre moi sans ce cortége, tu verras ma fermeté : mais s'il vient avec ses satel-

lites, tonnant, éclairant, menaçant, et que je les craigne, ne suis-je pas cet esclave fugitif qui a reconnu son maître ? Mais si je ne les crains pas, me voilà en pleine liberté ; je n'ai plus de maître que moi-même.

Diogène a fort bien dit que le seul moyen de conserver sa liberté, c'est d'être toujours prêt à mourir sans peine.

Le même Diogène écrivit au roi des Perses : « Il n'est pas plus en ton pouvoir de réduire les Athéniens en servitude, que d'y réduire des poissons. Un poisson vivra plus longtemps hors de l'eau qu'un Athénien dans l'esclavage. »

Qu'est-ce qui rend un tyran formidable ? Ce sont ses huissiers, ses satellites armés d'épées et de piques. Mais qu'un enfant les approche, il ne les craint point. D'où vient cela ? C'est qu'il ne connaît pas le danger. Et toi, tu n'as qu'à le connaître et à le mépriser.

Un tyran me dit : — *Je suis le maître, je puis tout.* — Eh ! que peux-tu ? Peux-tu te donner un bon esprit ? peux-tu m'ôter ma liberté ? Eh ! que peux-tu donc ? Dans un vaisseau, ne dépends-tu pas du pilote ? Dans ton char, ne dépends-tu pas de ton cocher ? — *Tout le monde me fait la cour.* — Mais te la fait-on comme à un homme ? Montre-moi quelqu'un qui te prenne pour tel, qui voulût te ressembler, qui voulût être ton disciple, comme de Socrate. — *Mais je puis te faire couper le cou.* Tu parles bien : j'avais oublié qu'il te faut faire la cour comme aux dieux nuisants, et t'offrir des sacrifices comme à la Fièvre. N'a-t-elle pas un autel à Rome ? tu le mérites plus qu'elle, car tu es plus malfaisant ; mais que tes satellites et toute ta pompe effrayent et troublent la vile populace, tu ne me troubleras point ; je ne puis être troublé que par moi-même. Tu as beau me menacer, je te dis que je suis libre. — *Toi, libre : comment ?* — C'est la Divinité même qui m'a affranchi. Penses-tu qu'elle souffre que son fils tombe sous ta puissance ? Tu es maître de ce cadavre, prends-le ; tu n'as aucun pouvoir sur moi.

L'esclavage du corps, c'est l'ouvrage de la fortune, et l'esclavage de l'âme, c'est l'ouvrage du vice. Celui qui a la liberté du corps, s'il a l'âme liée et garrottée, est esclave ; et celui qui a l'âme libre a beau être chargé de chaînes, il jouit d'une pleine liberté. L'esclavage du corps, la nature le finit par la mort ; mais l'esclavage de l'âme, c'est la vertu seule qui le finit.

VI

LA VRAIE RICHESSE.

Il ne dépend pas de toi d'être riche, mais il dépend de toi d'être heureux. Les richesses mêmes ne sont pas toujours un bien, et certainement elles sont toujours de peu de durée; mais le bonheur qui vient de la sagesse dure toujours.

La vie qui roule avec la fortune ressemble à l'eau d'un torrent; elle est toujours trouble, bourbeuse, dangereuse, violente, tumultueuse et passagère; au lieu que l'âme qui se nourrit de la vertu ressemble à une source qui fournit toujours une eau pure, claire, saine, abondante et qui ne tarit jamais.

Tu as acquis beaucoup de belles choses, tu as beaucoup de vases d'or et d'argent; mais le meilleur te manque : la constance, la soumission aux ordres des dieux, la tranquillité, l'exemption de trouble et de crainte. Pour moi, tout pauvre que je suis, je suis plus riche que toi. Je ne me soucie point d'avoir de patron à la cour; je ne me soucie point de ce qu'on pourra dire de moi au prince, et je ne flatte personne. Voilà ce qui me tient lieu de tous les biens. Tu as des vases d'or et d'argent, mais toutes tes pensées, tous tes désirs, toutes tes inclinations, toutes tes actions sont de terre.

Il est aussi difficile aux riches d'acquérir la sagesse qu'aux sages d'acquérir les richesses.

Quand tu vois une vipère ou un serpent dans une boîte d'or, l'en estimes-tu davantage ? et n'as-tu pas toujours pour lui la même horreur, à cause de sa nature malfaisante et venimeuse ? Fais de même du méchant, quand tu le vois au milieu de ses richesses.

N'orne point ta maison de tableaux et de belles peintures, mais fais-y éclater partout la sagesse et la tempérance. Les tableaux ne sont qu'une imposture pour repaître et tromper les yeux, au lieu que la sagesse est un ornement solide, réel et durable.

Un enfant met sa main dans un pot à ouverture étroite, où il y a des noisettes et des figues; il en emplit sa main tant qu'elle en peut tenir, et, ne pouvant la retirer si garnie, il se met à pleurer. *Mon enfant, laisses-en la moitié, et tu retireras ta main assez garnie.* Tu es cet enfant; tu désires beaucoup, et tu ne peux l'obtenir : désire moins, et tu l'auras.

Ce n'est pas bien raisonner que de dire : je suis plus riche que vous,

donc je suis meilleur que vous ; je suis plus éloquent que vous, donc je vaux mieux que vous. Pour raisonner conséquemment, il faut dire : je suis plus riche que vous, donc mon bien est plus grand que le vôtre ; je suis plus éloquent que vous, donc ma diction vaut mieux que la vôtre.

On jette dans le public des figues et des noisettes. Les enfants se battent pour les ramasser ; mais les hommes n'en font aucun cas. On distribue des gouvernements de provinces ; voilà pour les enfants. Des prétures, des consulats ; voilà pour les enfants. Ce sont pour moi des figues et des noisettes. Il m'en tombe par hasard une sur ma robe, je la reçois et je la mange. C'est tout ce qu'elle vaut ; mais je ne me baisserai point pour la ramasser, et je ne pousserai personne.

Les dieux me laissent dans la pauvreté, dans la bassesse, dans la captivité. Ce n'est point par haine pour moi, car où est le maître qui haïsse un serviteur fidèle ? Ce n'est point non plus par négligence, car ils ne négligent pas les plus petites choses. Mais ils veulent m'exercer, ils veulent voir s'ils ont en moi un bon soldat, un bon citoyen ; enfin ils veulent que je leur serve de témoin auprès des autres hommes.

VII

DE LA MANIÈRE DONT IL FAUT SUPPORTER L'INJUSTICE.

J'ai un méchant voisin, un méchant père. Ils ne sont méchants que pour eux, ils sont très-bons pour moi ; car ils exercent et fortifient ma douceur, mon équité, ma patience. Voilà la verge de Mercure : elle ne changera pas en or tout ce que je toucherai, ce serait peu de chose ; mais elle changera en biens tout ce qui passe pour des maux, la maladie, la pauvreté, l'ignominie et la mort même.

Chaque chose présente deux prises : l'une qui la rend très-aisée à supporter, et l'autre très-malaisée. Si ton frère te fait une injustice, ne prends point cette action par l'endroit de l'injustice qu'il te fait : car c'est par où on ne saurait ni la prendre ni la supporter ; mais prends-la par l'autre prise, c'est-à-dire par l'endroit qui te présente un frère, un homme qui a été élevé avec toi, et tu la prendras par le bon côté, qui te la rendra supportable.

Va dire des injures à une pierre, à quoi cela te servira-t-il ? elle ne t'entendra point. Imite la pierre, et n'entends point les injures qu'on te dit.

Souviens-toi que ce n'est ni celui qui te dit des injures, ni celui qui te frappe, qui te maltraitent, mais c'est l'opinion que tu as d'eux, et qui te les fait regarder comme des gens dont tu es maltraité. Quand quelqu'un donc te chagrine et t'irrite, sache que ce n'est pas cet homme-là qui t'irrite, mais ton opinion sur toutes choses. Tâche donc d'empêcher que ton imagination ne t'emporte, car si une première fois tu gagnes du temps et quelque délai, tu seras plus facilement maître de toi-même.

Un maître de palestre m'exerce en pétrissant mon cou, mes épaules, mes bras, et en m'ordonnant des exercices pénibles : *Lève ce fardeau avec tes deux mains*, me dit-il, *et bien haut;* et plus le fardeau est pesant, plus mes nerfs se fortifient. — Il en est de même d'un homme qui me maltraite et qui me dit des injures ; il m'exerce à la patience, à la douceur, à la clémence, exercice bien autrement utile que le premier.

Ne faut-il pas que je me venge et que je rende le mal qu'on m'a fait? — Eh ! mon ami, on ne t'a point fait de mal, puisque le bien et le mal ne sont que dans ta volonté. D'ailleurs, si un tel s'est blessé lui-même en te faisant une injustice, pourquoi veux-tu te blesser aussi toi-même en la lui rendant?

Si quelqu'un te rapporte qu'un tel a mal parlé de toi, ne t'amuse pas à réfuter ce qu'on a dit, mais réponds simplement : Celui qui a dit cela de moi ignorait sans doute mes autres vices, car il ne se serait pas contenté de ne parler que de ceux-là.

Le sage attend toujours des méchants plus de mal qu'il n'en reçoit. Un tel m'a dit des injures ; je lui rends grâces de ce qu'il ne m'a pas battu. Il m'a battu ; je lui rends grâces de ce qu'il ne m'a pas blessé. Il m'a blessé ; je lui rends grâces de ce qu'il ne m'a pas tué [1].

1. On trouve cette maxime mise en pratique avec un dévouement sublime par le héros d'une légende indienne, Pourna. Disciple du Boudha, il veut aller prêcher ses doctrines libératrices chez des peuples éloignés et féroces.

« Mais, lui dit son maître, les hommes chez qui tu veux fixer ton séjour sont em-« portés et cruels. Lorsqu'ils t'adresseront en face des paroles insolentes et t'inju-« rieront avec colère, que penseras-tu ? — Si ces hommes, répond Pourna, m'adres-« sent en face des paroles insolentes et m'injurient avec colère, voici ce que je pen-« serai : ce sont certainement des hommes doux, ce sont des hommes bons, puisqu'ils « ne me frappent ni de la main ni à coups de pierre. — Mais s'ils te frappent de la « main et à coups de pierre, qu'en penseras-tu ? — Je penserai qu'ils sont bons et « doux, puisqu'ils ne me frappent ni du bâton ni de l'épée. — Mais s'ils te frappent « du bâton et de l'épée, qu'en penseras-tu ? — Je penserai qu'ils sont bons et doux, « puisqu'ils ne me privent pas de la vie. — Mais s'ils te privent de la vie, qu'en pen-« seras-tu? — Je penserai qu'ils sont bons et doux de me délivrer avec si peu de « douleur de ce corps misérable. — Va donc, ô Pourna; délivré, délivre; consolé, « console; arrivé à la complète sagesse, fais que les autres y arrivent comme toi ! »

VIII

DE LA DIVINITÉ. — DE SA PROVIDENCE.

La première chose qu'il faut apprendre, c'est qu'il y a un Dieu, qu'il gouverne tout par sa providence, et que non-seulement nos actions, mais nos pensées et nos mouvements ne sauraient lui être cachés. Ensuite il faut examiner quelle est sa nature. Sa nature étant bien connue, il faut nécessairement que ceux qui veulent lui plaire et lui obéir fassent tous leurs efforts pour lui ressembler : qu'ils soient libres, fidèles, bienfaisants, miséricordieux, magnanimes. Que toutes tes pensées donc, que toutes tes paroles, que toutes tes actions, soient les actions, les paroles et les pensées d'un homme qui imite Dieu, qui veut ressembler à lui [1].

Quelle est la nature de la Divinité ? C'est intelligence, ordre, raison. Par là tu peux connaître quelle est la nature de ton véritable bien, qui ne se trouve qu'en elle.

Tu veux plaire aux dieux ? Souviens-toi donc qu'ils ne haïssent rien tant que l'impureté et l'injustice.

Quand tu approches les princes et les grands, souviens-toi qu'il y a là-haut un plus grand prince encore, qui te voit, qui t'entend et à qui tu dois plutôt plaire.

Si le prince t'avait adopté, tu serais d'une fierté insupportable à tout le monde ; et tu oublies la Divinité, à laquelle tu as tant d'obligation.

La protection d'un prince, ou celle même d'un grand seigneur, suffisent pour nous faire vivre tranquillement et à couvert de toute alarme. Nous avons les dieux pour protecteurs, pour pères, et cela ne suffit pas à chasser nos chagrins, nos inquiétudes, nos terreurs !

Tout ce qui arrive dans le monde fait l'éloge de la Providence. Donne-moi un homme intelligent ou reconnaissant, il la sentira.

Vous entreprenez un long voyage pour aller à Olympie voir les jeux, et encore plus pour voir la belle statue de Phidias, et vous regardez comme un grand malheur de mourir sans avoir eu le plaisir de les voir ; mais des ouvrages bien supérieurs à ceux de Phidias, des ouvrages qu'il ne faut point aller chercher si loin, qui ne coûtent ni tant de peines ni tant de fatigues, qu'on voit partout, n'aurez-vous jamais envie de les considérer ? Ne vous viendra-t-il jamais dans l'esprit de penser enfin qui vous êtes, pourquoi vous êtes nés ? Et mourrez-vous sans at-

1. Le but du sage, dit aussi Platon, est de devenir semblable à Dieu (ὁμοιοῦσθαι τῷ Θεῷ).

tention au spectacle si admirable de cet univers que la Divinité a étalé devant vos yeux pour vous porter à la connaître ?

La Divinité t'a donné des armes pour résister à tous les événements les plus fâcheux. Elle t'a donné la grandeur d'âme, la force, la patience, la constance. Sers-t'en donc ; ou, si tu te plains, avoue que tu as mis bas les armes dont elle t'avait fortifié.

Y a-t-il une providence ? dit un épicurien ; *il me coule incessamment du nez une pituite qui me désole.* Esclave que tu es ! pourquoi as-tu donc des mains ? n'est-ce pas pour te moucher ? *Mais ne vaudrait-il pas mieux,* répond l'épicurien, *qu'il n'y eût point de pituite au monde ?* Et ne vaudrait-il pas mieux encore te moucher, que d'accuser la Providence ?

Parmi les gladiateurs de César, il s'en trouve tous les jours qui sont au desespoir de ne pas combattre, qui font des vœux aux dieux pour sortir de cette oisiveté, et demandent comme une très-grande grâce d'être produits. Et il ne se trouve personne parmi nous qui demande l'occasion de signaler son amour pour les dieux.

Mon devoir, pendant que je suis en vie, c'est de remercier les dieux de tout, de les louer de tout, soit en public, soit en particulier, et de ne cesser de les bénir qu'en cessant de vivre.

Nous sommes si ingrats, que, sur les merveilles même que la Providence a faites en notre faveur, bien loin de lui rendre grâces, nous l'accusons et nous nous plaignons d'elle. Cependant, grands dieux ! pour peu que nous eussions un cœur sensible et reconnaissant, une seule chose de la nature, et la moindre même, suffirait pour nous faire sentir la Providence et le soin qu'elle a de nous.

Si nous avions du sens, nous ne ferions autre chose toute notre vie, et en public et en particulier, que de rendre grâces à la Providence de tous les biens que nous en avons reçus et dont nous jouissons tous les moments de notre vie. Oui, en béchant, en labourant, en mangeant, en nous promenant, en nous levant, en nous couchant, à chaque action, nous nous écrierions : *Que la Providence est grande !* Tout retentirait du son de ces paroles divines : *Que la Providence est grande !* Mais vous êtes ingrats et aveugles. Il faut donc que je le dise pour vous, et que, vieux, boiteux, pauvre et infirme, je répète sans cesse : *Que la Providence est grande !*

Si j'étais rossignol ou cygne, je ferais ce qui est du cygne ou du rossignol. Je suis homme, j'ai la raison en partage : que dois-je donc faire ? Louer la Divinité. C'est ce que je ferai toute ma vie, et j'exhorte tous les hommes à se joindre à moi.

Les dieux ne m'ont pas donné beaucoup de bien ; ils n'ont pas voulu que je fusse dans l'abondance et que je vécusse dans les délices. Mais

qu'ai-je à me plaindre ? Ils ont traité de même Hercule qui était leur fils, et quel fils !

Hercule ne s'affligeait point de laisser ses enfants orphelins ; car il savait qu'il n'y a point d'orphelins dans le monde, et que tous les hommes ont partout un père qui a soin d'eux et qui ne les abandonne jamais.

Quand tu vas consulter le devin, souviens-toi que tu ignores ce qui doit arriver et que tu vas pour l'apprendre ; mais souviens-toi en même temps que, si tu es philosophe, tu vas le consulter tout en sachant fort bien de quelle nature est ce qui doit arriver ; car si c'est une des choses qui ne dépendent point de nous, ce ne peut être assurément ni un bien ni un mal pour toi. N'apporte donc, auprès de ton devin, ni inclination ni aversion pour aucune chose au monde : autrement tu trembleras toujours ; mais sois persuadé et convaincu que tout ce qui arrivera est indifférent, que cela ne te regarde point, et que, de quelque nature que cela soit, il dépendra de toi d'en faire un bon usage, personne ne pouvant t'en empêcher. Va donc avec confiance, comme t'approchant des dieux qui daignent bien te conseiller ; et du reste, quand on t'aura donné quelques conseils, souviens-toi qui sont les conseillers à qui tu as eu recours, et qui sont ceux dont tu mépriseras les ordres si tu désobéis. Mais ne va au devin que comme Socrate [1] voulait qu'on y allât, c'est-à-dire n'y va que pour les choses qu'on ne peut connaître que par l'événement, et qu'on ne peut prévoir ni par la raison ni par aucun autre moyen. De sorte que, quand l'occasion se présentera de t'exposer à de grands dangers pour ton ami ou pour ta patrie, ne va pas consulter le devin pour savoir si tu dois le faire ; car si le devin te déclare que les entrailles de la victime sont mauvaises, il est évident que ce signe te présage ou la mort, ou des blessures, ou l'exil ; mais la droite raison te dit que, malgré toutes ces choses, on doit secourir son ami et s'exposer pour la patrie. C'est pourquoi, obéis à un devin encore plus grand que celui que tu consultais ; c'est Apollon Pythien, qui chassa de son temple celui qui n'avait pas secouru son ami qu'on assassinait.

1. *Mémorables*, l. I, c. 1, § 5.

EXTRAITS DE MARC-AURÈLE

Pensées diverses.

Sois semblable à un promontoire contre lequel les flots viennent sans cesse se briser ; le promontoire reste immobile, et dompte la fureur de l'onde qui bouillonne autour de lui. — Que je suis malheureux que telle chose me soit arrivée ! — Ce n'est point cela ; il faut dire : Que je suis heureux, après ce qui m'est arrivé, de vivre exempt de douleur, insensible au coup qui me frappe aujourd'hui, insensible à la crainte de celui qui peut me frapper plus tard ! — En effet, la même chose pourrait arriver à tout autre qu'à moi ; mais cet autre eût bien pu ne pas la supporter sans douleur. Pourquoi donc tel accident est-il appelé infortune, et tel autre plutôt bonheur ? Appelles-tu donc en général malheur de l'homme ce qui n'est point un obstacle à l'accomplissement du but de la nature de l'homme ? Et y a-t-il un obstacle à l'accomplissement du but de la nature humaine dans ce qui n'est point contre le vœu de cette nature ? Mais quoi ! tu sais quel est ce vœu : ce qui t'est arrivé t'empêchera-t-il donc d'être juste, magnanime, tempérant, sage, réservé, véridique, modeste, libre ? d'avoir toutes les vertus dont la présence est le caractère propre de la nature humaine ? Souviens-toi, du reste, à chaque événement qui provoquerait ta tristesse, de recourir à cette vérité, que ce n'est point là un malheur, mais qu'il y a un réel bonheur à supporter cet accident avec courage.

Songe, à chaque heure du jour, qu'il faut montrer dans tes actions un caractère ferme, comme il convient à un Romain et à un homme ; une gravité qui ne se démente jamais, mais point affectée ; un cœur aimant de la liberté, de la justice. Débarrasse ton âme de toute autre pensée : tu l'en débarrasseras si tu considères chacun de tes actes comme le dernier de ta vie, si tu agis sans précipitation, sans aucune de ces passions qui ôtent à la raison son empire, sans dissimulation, sans amour-propre, et avec résignation aux décrets de la destinée.

Ne fais pas comme si tu devais vivre des milliers d'années. La mort pend sur ta tête : tandis que tu vis, tandis que tu le peux, rends-toi homme de bien.

La meilleure manière de se venger, c'est de ne pas se rendre semblable aux méchants.

Conserve-toi simple, bon, pur, grave, ennemi du faste, ami de la justice, religieux, bienveillant, humain, ferme dans la pratique de tes devoirs. Fais tous tes efforts pour demeurer tel que la philosophie a voulu te rendre : révère les dieux, veille à la conservation des hommes. La vie est courte ; le seul fruit de la vie terrestre, c'est de maintenir son âme dans une disposition sainte, de faire des actions utiles à la société.

Mets toute ta joie, toute ta satisfaction, à passer d'une action utile à l'État à une autre action qui lui soit encore utile, en te souvenant toujours de Dieu.

Essaye de voir comment tu t'en trouveras de vivre en homme de bien, qui se résigne à ce que lui envoie l'ordre général des événements et qui fait consister son bonheur dans la pratique de la justice et dans l'humanité de ses pensées.

Combien de temps il gagne, celui qui ne prend pas garde à ce que le prochain a dit, a fait, a pensé, mais seulement à ce qu'il fait lui-même, afin de rendre ses actions justes et saintes ! Agathon disait : « Ne regarde point autour de toi les mœurs corrompues, mais cours sur la ligne droite, devant toi, sans jamais dévier. »

Laissons la faute d'autrui là où elle est.

Examine bien les âmes des hommes sages ; vois ce qu'ils évitent, ce qu'ils ambitionnent.

Il faut prêter toute notre attention à ce qu'on nous dit ; il faut par la pensée pénétrer au fond des événements et de leurs causes.

Tout ce qui arrive est aussi habituel, aussi ordinaire que la rose dans le printemps, que les fruits pendant la moisson : ainsi la maladie, la mort, la calomnie, les conjurations, enfin tout ce qui réjouit ou afflige les sots.

Tout ce qui t'accommode, ô monde, m'accommode moi-même. Rien n'est pour moi prématuré ou tardif qui est de saison pour toi. Tout ce que m'apportent les heures est pour moi un fruit savoureux, ô nature ! Tout vient de toi, tout est dans toi, tout rentre dans toi. Un personnage dit : O bien-aimée cité de Cécrops ! Mais toi ne peux-tu pas dire : O bien-aimée cité de Jupiter !

TABLE DES MATIÈRES

ENTRETIENS MÉMORABLES DE SOCRATE

INTRODUCTION.....

Le procès, la défense et la mort de Socrate..... 1

LIVRE I.

I. Socrate, accusé de mépriser les dieux de l'État et de vouloir introduire des nouveautés sur les choses divines, ne méritait pas cette accusation..... 1

II. Combien Socrate était éloigné de corrompre la jeunesse, et surtout ses disciples. Ses leçons, au contraire, avaient constamment pour but de les diriger vers la vertu. 16

III. Piété de Socrate. Sa tempérance. Ses conseils à ses disciples. 34

IV. Combien Socrate était capable de rendre les hommes meilleurs. Socrate démontre à Aristodème l'existence et la providence des dieux..... 36

V. Comment Socrate enseignait la tempérance à ses disciples. 42

VI. Comment Socrate réfuta le sophiste Antiphon, qui lui reprochait sa frugalité, sa simplicité et sa coutume d'enseigner gratuitement..... 43

VII. Comment Socrate engageait ses disciples à fuir la jactance et l'ostentation, et à rechercher le vrai mérite..... 46

LIVRE II.

I. Socrate prouve à Aristippe de Cyrène que la tempérance est utile et que la volupté est funeste : il cite à ce propos l'apologue de Prodicus sur Hercule choisissant entre le vice et la vertu..... 49

II. Socrate rappelle son fils Lamproclès, qui était irrité contre sa mère, aux devoirs de la reconnaissance et de la piété filiale, dont l'accomplissement lui méritera l'estime des hommes et la faveur des dieux..... 59

III. Socrate prouve à Chérécrate que son devoir, comme son intérêt, est de se réconcilier avec son frère..... 63

IV. Un véritable ami est le plus précieux des biens..... 67

V. Pour avoir de vrais amis, il faut s'en montrer digne..... 68

VI. Comment on doit choisir ses amis, et par quels moyens on peut se les attacher. — Du mensonge..... 71

EXTRAITS D'ARISTOTE

I. SOCRATE APPRÉCIÉ PAR ARISTOTE.....
II. LES DOCTRINES SOCRATIQUES DÉVELOPPÉES PAR ARISTOTE. THÉORIE DE L'AMITIÉ.....

§ 1. De l'amitié. Qu'elle est nécessaire à l'homme. Qu'elle est le lien des États..... 253

§ 2. Trois causes d'amitié : le bien, le plaisir ou l'intérêt. — Il est impossible d'éprouver de l'amitié pour un objet inanimé; car d'un côté on ne peut lui vouloir aucun bien, de l'autre il ne peut vous en vouloir aucun. — La réciprocité de bienveillance est déjà de l'amitié. — L'amitié, comme les motifs qui l'inspirent, est de trois espèces : de vertu, de plaisir ou d'intérêt. — Examen de ces trois espèces d'amitié. — L'amitié par vertu est la plus parfaite et la plus durable. — Elle est aussi la plus rare, et ne se forme qu'avec le temps..... 254

§ 3. L'amitié par vertu est la seule qui mérite vraiment le nom d'amitié. Les autres ne sont des amitiés que parce qu'elles ressemblent à celles-là sous certains rapports. L'amitié par vertu est la seule qui résiste à la calomnie, et qui n'ait point à redouter les plaintes et les récriminations si fréquentes dans les amitiés d'intérêt..... 257

§ 4. L'amitié qu'on éprouve pour les autres semble venir de l'amitié qu'on éprouve pour soi-même, en tant qu'on se juge bon. — Portrait de l'homme de bien ; il est en paix avec lui-même, et ses actions sont toujours d'accord entre elles, parce qu'elles ont pour but invariable le bien. Il aime à vivre, parce qu'il ne fait de la vie qu'un emploi excellent. — Rapports de l'amitié avec cet amour de l'homme de bien pour lui-même. — Portrait du méchant; ses désordres intérieurs; son âme est continuellement en désaccord et comme en lutte avec elle-même. Le suicide. — Avantages de la vertu. Sans elle on ne peut ni s'aimer soi-même ni aimer les autres hommes..... 258

§ 5. Le principal plaisir de la vie consiste à se sentir vivre ; c'est pour ainsi dire doubler sa vie que d'avoir un ami, et c'est par là doubler son plaisir. — On ne jouit parfaitement de ce plaisir que dans l'intimité. — Aussi l'ami recherche-t-il sans cesse la présence de son ami. — Occupations qui servent à accroître l'intimité. — Les méchants ne font que se corrompre par leur commerce mutuel; les bons au contraire s'améliorent encore dans l'amitié..... 260

§ 6. La présence des amis nous aide à supporter l'adversité; dans la bonne fortune, elle augmente notre bonheur. — Préceptes divers sur l'amitié..... 262

§ 7. Rupture des amitiés. — Causes diverses qui peuvent l'amener. — On ne peut se plaindre que dans le cas où on aurait été trompé par une affection feinte. — Hypothèse où l'un des amis devient vicieux : il ne faut rompre que si l'on désespère de le corriger. — Hypothèse où l'un des

EXTRAITS DE CICÉRON

amis devient avec l'âge bien plus vertueux que l'autre : il ne doit pas rompre absolument. et il doit toujours quelque chose au souvenir du passé..... 264
De l'amitié : les hommes, en dissentiment sur tant d'autres points, s'accordent à reconnaître qu'elle est nécessaire à la vie. — La véritable amitié ne peut exister qu'entre les hommes vertueux. — Du choix des amis..... 266

EXTRAITS DE SÉNÈQUE

I. De la véritable amitié..... 269
II. Du choix des amis et de la manière dont il faut agir avec eux..... 269
III. On ne doit jamais délaisser la philosophie, même dans le moment des plus importantes occupations. — Portrait du vrai philosophe..... 270

EXTRAITS D'ÉPICTÈTE

I. Les vrais biens sont ceux qui dépendent de nous : justice, bonté, sagesse..... 274
II. Des préjugés des hommes..... 284
III. De la philosophie..... 295
IV. De la dignité et de la fermeté..... 303
V. La vraie liberté..... 308
VI. La vraie richesse..... 312
VII. De la manière dont il faut supporter l'injustice..... 313
VIII. De la divinité. De sa providence..... 315

EXTRAITS DE MARC-AURÈLE

Pensées diverses..... 319

CORBEIL. — Typ. et stér de CRÉTÉ FILS.

DELAGRAVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
A PARIS, 58, RUE DES ÉCOLES
et à Bruxelles, 25, rue de la Madeleine.

PETIT-JEAN

PAR

M. CHARLES JEANNEL
Professeur de philosophie près la Faculté des lettres de Montpellier

1 volume in-12. — Prix, cart. 1 fr. 50

OUVRAGE APPROUVÉ
Par le Conseil de l'Instruction publique
et par NN. SS. les Évêques de Rennes et de Poitiers

Opinion de M. BOURGEOIS.

« Un tel livre méritait bien la double approbation de « l'Épiscopat et du Conseil de l'instruction publique; il a, en « effet, obtenu l'une et l'autre.

« Développer simultanément et parallèlement, dans « l'enfant, l'être moral et l'être intellectuel, c'est là la « bonne éducation; c'est celle que l'école primaire doit à la « jeunesse française. Elle la donnera sûrement à l'aide de « cet excellent ouvrage.

« Petit-Jean est un enfant trouvé, recueilli dans une pau- « vre chaumière par d'honnêtes paysans, qui lui rendent « une famille. Le cadre de l'ouvrage est fort simple. Trois « personnages y figurent à côté de Petit-Jean : la sage et « laborieuse Marguerite, la bonne Louise et Maurice, un « vieux marin. Ces braves gens s'appliquent à former le « cœur de leur élève à la vertu et à la piété.

« Dans une suite de récits dialogués qui s'enchaînent les « uns aux autres avec un art parfait, et où l'on découvre tou- « jours un but moral, un sentiment généreux, une intention

« chrétienne, les merveilles de la création, les phénomènes « de la nature, les principaux traits de l'histoire sainte et « de l'histoire de France, les diverses industries de « l'homme, les machines qu'a créées son génie, la terre et « les animaux qui la peuplent avec lui et pour lui, sont « tour à tour passés en revue, exposés et expliqués avec « une admirable clarté et un saisissant intérêt.

« Il appartient aux esprits supérieurs de savoir traduire « la science en langue vulgaire : le livre de M. Jeannel of- « fre à chaque page l'union de la science véritable et de la « simplicité pratique. Sous sa plume, pour nous servir « d'une expression de Montaigne, la science n'est pas un « *fantôme à effrayer les gens.*

« Et toutefois, ces notions élémentaires, destinées prin- « cipalement aux enfants des campagnes, mais dont ceux « des villes feront bien de profiter aussi, n'ont jamais rien « d'ambitieux; il n'est pas à craindre que le fils de l'arti- « san trouve, au sortir de l'école, les outils paternels trop « pesants ou trop grossiers pour ses mains; il aura seule- « ment appris, en lisant ce beau livre, à mieux remplir ses « devoirs envers Dieu et envers ses frères dans la vie. »

Extrait des *Études pédagogiques* à l'usage des instituteurs primaires, par M. Bourgeois, inspecteur de l'Enseignement primaire, à Douai, officier de l'Instruction publique.

Opinion de M. Rapet.

« M. Jeannel a fait son livre comme on fait tous les bons « livres, tous ceux qui doivent durer. Après avoir publié la « première édition, au lieu d'y apporter de légères amélio- « rations de détail, ainsi que le font trop souvent les au- « teurs, il a provoqué les critiques et les a soigneusement « mises à profit. Il a presque entièrement refondu son ou- « vrage, et en a fait un des livres de lecture qu'on peut « recommander avec confiance dans toutes les écoles. Petit- « Jean, dans un cadre excessivement simple, renferme une « des lectures les plus attachantes et les plus utiles pour les « enfants des deux sexes.

« C'est l'histoire d'un enfant abandonné, recueilli par « une pauvre veuve, la vieille Marguerite, et élevé dans sa « chaumière avec sa petite fille, la bonne et pieuse Louise. « On voit croître Petit-Jean, on le suit pendant son en- « fance et pendant sa jeunesse, à l'école et dans ses hum- « bles travaux.

« Dans cette vie modeste et cachée, vous ne trouverez « point d'événements extraordinaires, mais les faits journa- « liers de la vie d'un enfant élevé à la campagne par de « pauvres parents. De ces simples faits, l'auteur tire habi- « lement les plus utiles leçons de morale, sous une forme « toujours pratique, toujours intéressante.

« Petit-Jean est un livre à la fois instructif et moral. C'est « là un caractère distinctif de l'ouvrage, ce qui en fait l'uti- « lité pour les écoles et surtout pour celles où l'on a peu « de livres de lecture à donner aux enfants.

« On se ferait difficilement une idée de tout ce que celui- « ci renferme sous un petit volume. Cela tient à l'heureux « choix des sujets, qui sont tous pris parmi les plus impor- « tants dans la morale, l'histoire, l'industrie et les sciences, « et qui sont féconds, pour l'esprit, par les idées qu'ils « éveillent et les réflexions qu'ils font naître.

« Aussi, l'auteur a-t-il réussi à faire un ouvrage qui, tout « en restant un livre plein de charme pour les enfants, « offre une lecture d'un intérêt réel pour les adultes.

« Nous n'avons pas l'honneur de connaître M. Jeannel, « mais nous devons le remercier pour le service qu'il vient « de rendre à l'instruction primaire par la publication de « son ouvrage.

Petit-Jean est, à nos yeux, sans contredit, l'un des meil- « leurs livres de lecture courante qui aient été publiés « depuis longtemps. Aussi nous ne saurions trop en conseil- « ler l'emploi dans toutes les écoles sans exception.

« J.-J. Rapet. »

(Extrait de l'*Éducatior*, Juillet 1858.)

TABLE DES MATIÈRES

Commencement de l'histoire de Petit-Jean.
Première éducation de Petit-Jean.
Une Querelle.
Histoire de Joseph.
Joseph devient gouverneur de l'Egypte.
Joseph retrouve ses frères.
Fin de l'histoire de Joseph.
Le Pain.
Les Rêves.
Histoire de Moïse.
Le Travail.
Le Milan et la Corneille.
Le Laboureur et ses Enfants.
Histoire de Ruth.
L'Aumône.
Le Vol.
Le Père Maurice.
Le Moulin.
Respect dû aux Vieillards.
Le Bâton de l'Aveugle.
Histoire de David.
Le Vin.
Le Verre.
L'Ivrognerie.
L'Etat.
L'Etat (suite).
Les Dimanches.
Histoire de Joas.
Le Nid d'Hirondelle.
Les Maisons.
Clovis.
Les Revenants.
Histoire de Tobie (suite).
Respect filial.
Le Fer.
Histoire de saint Louis.
La Croisade.
La Croisade (suite).
Les Sarrasins.
L'Agneau.
La Pluie.
La Maison-Brûlée.
Noël.
Le Fagot.
Histoire de Naboth.
L'Héritage.
La Propriété.
Riches et Pauvres.
Vous aurez toujours des Pauvres.
La Pièce de vingt sous.
Histoire d'Ananie et de Saphire.
Histoire d'Eléazar.
Les Habits
Le Bon Droit.
Histoire des Macchabées.
Histoire des Macchabées (suite).
Bertrand du Guesclin.
L'Étang.
Le Soleil.
La Terre tourne.
Grosseur du Soleil.
Les Planètes.
La Lune.
Les Etoiles.
La Providence.
La Femme.
Jeanne d'Arc
Mort de Jeanne d'Arc.
L'Orage.
Le Tonnerre.
Le Chevalier Bayard.
Les Rois de France : Philippe-Auguste, Louis XII, François Ier.
Les Rois de France : Henri IV.
Les Rois de France : Louis XIV, Napoléon.
L'Incendie.
L'Eau.
Les Papillons.
Les Abeilles.
Les Fourmis.
Travaux des Fourmis.
Combats des Fourmis.
Les Araignées.
Les Araignées (suite.) L'Araignée et la Fourmi-Lion.
Jean Part.
La Navigation.
Christophe Colomb.
Les Machines.
Alger.
Alger (suite).
Mort de Marguerite.
Fin de l'histoire de Petit-Jean.